लोकजीवन आणि लोकसंस्कृती

संपादक । डॉ. द. ता. भोसले



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

44 A

लोकजीवन आणि लोकसंस्कृती

संपादक

डॉ. द. ता. भोसले



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

प्रथमावृत्ती : एप्रिल २००५

प्रकाशक :

सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,
मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय इमारत, तिसरा मजला,
१७२, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय मार्ग,
दादर (पूर्व), मुंबई - ४०० ०१४.

मुद्रक :

व्यवस्थापक,
शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय,
५, फोटोझिंको पथ,
पुणे - ४११ ००१.

किंमत : रुपये ११५/-

निवेदन

भारतीय उपखंडात प्रगत अशा अनेक 'जीवनपद्धती' नांदत होत्या. या विविध संस्कृती सिंधू, सैंधव, आदिम, द्रविड इ. नावाने ओळखल्या जात होत्या. प्राचीन ऐतिहासिक श्रमण संस्कृती अत्यंत समृद्ध आणि परमत्याग करुणेवर अधारित होती.

साहसी आर्य संस्कृतीने सर्वच भारतीय समाज मनावर प्रभाव टाकला. वैदिक संस्कृतीचे महत्त्व खूपच वाढले. पण या भूमीतील लोकसंस्कृती ग्रामीण जनजीवनात आपली पाळेमुळे खोल रुजवून आहे. अनेक परंपरा आणि प्रतीके आपले वैभव उद्‍घोषीत करीत आहेत. प्रा. द. ता. भोसले यांनी लोक संस्कृतीचा अत्यंत सखोल आणि मार्मिक अभ्यास केला आहे. अभ्यासकाला लागणारी सत्यनिष्ठा आणि तटस्थ वृत्ती त्यांच्या लेखनातून प्रकट होत आहे.

''लोकजीवन आणि लोकसंस्कृती'' या त्यांच्या ग्रंथातून मराठी साहित्याला एक अप्रतीम देशीकार लेणे लाभत आहे. भारतीय समृद्ध शांतिप्रिय लोकजीवनाची ओळख या ग्रंथातून होत असतानाच मराठी वाचकांना आपल्या जीवनपद्धतीचा नवा अविष्कार घडल्याचा आनंद होईल. प्रा. द. ता. भोसले यांच्या या ग्रंथाचे मी स्वागत करीत आहे.

या ग्रंथाच्या मुद्रणासाठी प्रभारी सचिव, श्री. उ. बा. सूर्यवंशी, फोटोझिंको मुद्रणालयाचे व्यवस्थापक, श्री. जितेंद्र वि. गिरी, श्रीमती छाया गोडांबे यांनी सतत लक्ष घातले. या सर्वांचे हार्दिक आभार.

प्रा. रतनलाल सोनाग्रा
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

मुंबई
दि. २९/१२/२००४

संपादकाचे मनोगत

'लोकजीवन आणि लोकसंस्कृती' हा संपादित ग्रंथ वाचकांच्या हाती देत असताना विशेष आनंद होत आहे. गेल्या दहा-पंधरा वर्षांपासून लोकसाहित्याचा विविध अंगांनी झालेला अभ्यास आणि संशोधन आता मान्यता पावलेले आहे. महाराष्ट्रातील काही विद्यापीठांमध्ये लोकसाहित्याचा अभ्यासक्रमात समावेश झालेला असल्याने लोकसाहित्याची चांगल्या प्रकारे मीमांसाही झालेली आहे. मात्र लोकसाहित्याच्या तुलनेने लोकसंस्कृती आणि दैवतशास्त्रावर फारसे लेखन झालेले नाही. फारसे संशोधन झालेले नाही. वास्तविक पाहता लोकसंस्कृती हा लोकसाहित्याचा पायाभूत घटक आहे. प्राणभूत घटक आहे. लोकसाहित्याचा सर्वांगीण अभ्यास होण्यासाठी लोकसंस्कृतीचा अभ्यास होणे तितकेच आवश्यक असते व अपरिहार्यही असते. म्हणून या क्षेत्रातील नामवंत अभ्यासक आणि संशोधक यांच्या लेखांचे हे संपादन मुद्दाम सिद्ध केलेले आहे. लोकसंस्कृतीची काही महत्वाची वैशिष्ट्ये अधिक ठळक व्हावीत; या दृष्टीने यातील विषयांची निवड करण्यात आलेली आहे. त्यातही लोकसंस्कृती मधील देवदेवता; त्यांचे उपासनाविधी; सुफलीकरण, वर्षणविधी, सण-सोहळे आणि धारणा यावर अधिक प्रकाश पडावा अशी भूमिका या ठिकाणी स्वीकारलेली आहे. लोकसंस्कृतीचा सर्वांगीण परिचय व्हावा म्हणून आणखी काही मौलिक विषय यात सामविष्ट करण्याचे ठरविले होते. मात्र ज्यांना या विषयांवर लेख लिहिण्यासाठी सांगितले होते; त्यांच्याकडून प्रतिसाद न मिळाल्याने ते विषय तसेच रांहून गेले आहेत. यामुळे या संपादनात काही त्रुटी राहिल्या आहेत, याची मला जाणीव आहे. या आपल्या संस्कृतीच्या जडण-घडणीमध्ये शेजारच्या संस्कृतींचे काय योगदान झालेले आहे, याची ओळख होण्यासाठी आणि त्याही संस्कृतींचे वेगळेपण लक्षात येण्यासाठी गोमंतकाची संस्कृती आणि आंध्र राज्यातील संस्कृती-विशेष सांगणारे लेख या संपादनात समाविष्ट केलेले आहेत. त्यामुळे लोकसंस्कृतीवरील हा ग्रंथ तसा उपयुक्त नि नव्या अभ्यासकांना प्रेरक ठरेल असा मला विश्वास वाटतो.

साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याची जबाबदारी स्वीकारली या बद्दल पूर्वीचे अध्यक्ष प्राचार्य रा.रं.बोराडे आणि विद्यमान अध्यक्ष प्रा. रतनलाल सोनग्रा यांचा मी मनापासून आभारी आहे. ज्या मान्यवर अभ्यासकांनी या संपादनासाठी आपले

लेख दिले; त्यांचेही मनापासून आभार मानतो. हा ग्रंथ शासनाच्या फोटोझिंको मुद्रणालयाने उत्तम प्रकारे सिद्ध केला त्याबद्दल त्यांचे आणि चित्रकार रविमुकुल यांचेही मी मनापासून आभार मानतो. प्राचार्य बोराडे यांनी आस्थापूर्वक पाठपुरावा केला नसता तर या क्षेत्रातील हा ग्रंथ कदाचित खूप उशीराने प्रकाशित झाला असता. म्हणून त्यांचे विशेष आभार मानतो. हा प्रयत्न वाचकांना आवडेल असा विश्वास मी बाळगतो.

- द. ता. भोसले.

प्रस्तावना

जेव्हा आपण 'भारतीय संस्कृती' असा शब्दप्रयोग करतो; तेव्हा प्रामुख्याने आर्यांनी प्रस्थापित केलेली वैदिक संस्कृती आपल्यासमोर साकार होते. तीच आपली खरीखुरी आणि एकमेव संस्कृती आहे, अशी आपली धारणा बनलेली असते. अशा प्रकारची धारणा निर्माण होणे, यात फारसे गैर नाही. फारसे चूकही नाही. पण ही धारणा पूर्ण सत्यावर आधारलेली नाही. कारण आपली संस्कृती 'केवळ' वैदिक संस्कृती नाही. आर्य भारतात येण्यापूर्वी अतिप्राचीन काळापासून या भूप्रदेशात एक प्रगत आणि समृद्ध संस्कृती नांदत होती. फार मोठ्या भूप्रदेशावर ती विस्तारलेली होती. हडप्पा आणि मोहेंजोदडो या ठिकाणी उत्खननामध्ये सिंधु संस्कृतीचे जे अवशेष सापडलेले आहेत; त्यावरूनही हेच सिद्ध होते आहे. या संस्कृतीला अनेकांनी अनेक नावे दिली. कुणी तिला आर्येतर संस्कृती म्हटले. कुणी तिला हडप्पा संस्कृती असे संबोधिले. कुणी या संस्कृतीला सिंधु संस्कृती असे नामाभिधान दिले. तर काहींनी या संस्कृतीला आदिम संस्कृती किंवा लोकसंस्कृती असेही संबोधिले. या संस्कृतीत आणि आर्यांच्या संस्कृतीत अनेक बाबतींत फरक होता. आर्यांची संस्कृती प्रामुख्याने गोपालक संस्कृती होती; तर एतद्देशियांची संस्कृती कृषि प्रधान संस्कृती होती. आर्यांना शेती करण्याचा थोडासा कंटाळा होता. तेवढी आस्था वाटत नव्हती. ही आस्था एतद्देशियांच्या सहवास, संपर्क आणि विवाहादी नातेसंबंधातून आर्यांच्या ठायी निर्माण झाली असे संशोधकांचे मत आहे. आर्यांची संस्कृती पुरुषप्रधान होती. तर आर्येतरांची संस्कृती मातृसत्ताक पद्धतीची होती. त्यामुळेच आर्यांच्या देवदेवतांमध्ये अग्नि, वरुण, मरुत, इंद्र, रुद्र अशा पुरुषी देवदेवता आढळतातः तर आर्येवर संस्कृतीमध्ये स्त्रीदेवतांचे प्रमाण खूप आहे. आर्यांची संस्कृती यज्ञयागावर आधारलेली होती, तर आर्येतरांची यात्वात्मक विधीवर निर्भरीत होती. एवढेच नव्हे तर ख्यातकीर्त संशोधक फ्रेझर यांच्यामते तर वैदिक आर्यांचा यज्ञविधी हा आर्यपूर्व लोकांचा जो यात्वात्मक विधी होता; त्याचीच सुधारुन वाढविलेली आवृत्ती आहे. म्हणजे एतद्देशियांच्या यात्वात्मक विधीच्या अनुकरणातून, मिश्रणातून, देवाण घेवाणीतून यज्ञासारखा विधी निर्माण झालेला आहे. याशिवाय या दोन संस्कृतीमध्ये सांगण्यासारखा फरक म्हणजे आर्यांची संस्कृती समृद्धीसाठी देवांच्या प्रार्थनेवर भर देते; तर आर्येतर संस्कृती निसर्गाच्या अनुकरणावर भर देते. आर्यांच्या उपासनेमध्ये वैदिक काळात स्त्रीला फारसे महत्त्व नव्हते; तर आर्येतरांच्या सर्व उपासना आणि धार्मिक कृत्यात स्त्रीला विशेष महत्त्व होते. आर्यांच्या यज्ञयागाचे अंतिम ध्येय स्वर्ग किंवा मोक्षप्राप्ती हे होते; तर आर्येतरांच्या तंत्रमंत्रात्मक विधीचा उद्गम अन्नप्राप्तीच्या गरजेतून झाला होता. आर्यांच्या

संस्कृतीमध्ये धन-धान्य, दूध-दुभते, गायींची खिल्लारे इ. सारख्या भौतिक वस्तुंच्या समृद्धीला प्रारंभकाळात अधिक महत्व होते; तर मूळच्या येथील लोकसंस्कृतीमध्ये म्हणजेच आर्येतर संस्कृतीमध्ये सर्जन आणि सुफलीकरण या बाबींना महत्व होते. वैदिक आर्यांचा यज्ञ अन्नप्राप्तीसाठी, कामनापूर्तीसाठी केलेला एका परीने यात्त्वात्मक विधीच होता; तर तंत्रसाधना आर्येतर व आर्यपूर्व लोकांच्या जीवनात प्रतिष्ठित झालेला सुफलीकरण विधी होता. आर्यांनी बदलत्या कालमानानुसार यक्ष, किन्नर, नाग आणि क्षेत्रपाल देवता यांना दुय्यम स्थान दिलेले होते; पण याच देवतांना आर्येतर संस्कृतीत अग्रक्रम प्राप्त झालेला होता. त्यामुळेच आजही खेड्यांमध्ये आर्यांनी गौण मानलेल्या देव-देवताच ग्रामदेवता, कुलदेवता म्हणून भक्तीभावाने पुजिल्या जातात. इंद्र, मरूत वा अग्नि यांची मंदिरे खेड्यांत पाहावयास मिळत नाहीत; पण ज्योतिबा, खंडोबा, सिदोबा, बहिरोबा; काळभैरव, रवळनाथ यासारख्या दुय्यम देवतांची मंदिरे खेड्यांमध्ये आढळतात. अगदी प्रत्येक खेड्यात आढळतात. म्हणून वैदिक संस्कृतीच्या उपासनेपेक्षाही ग्रामीण भागात एतद्देशियांची जी प्राचीनतम अशी संस्कृती होती; त्यातील उपासना प्रचलित असलेली आपणाला आढळते. म्हणून 'भारतीय संस्कृती' असा उल्लेख करताना केवळ वैदिक आर्यांची संस्कृती असा अर्थ घेणे अर्धसत्यात्मक म्हणावे लागेल या वैदिक संस्कृतीच्या काळात सिंधु संस्कृती नांदत होती. आदिवासींच्या संस्कृती नांदत होत्या. अनेकांच्या छोट्या छोट्या संस्कृती या भागात विस्तारलेल्या होत्या. आचरिल्या जात होत्या; अभिमानाने त्यांच्या साधकांकडून मिरविल्या जात होत्या आणि वैदिक संस्कृती इतक्याच त्या प्रगत, श्रेष्ठ नि श्रद्धेय ठरलेल्या होत्या. त्यामुळेच भारतीय संस्कृतीमध्ये एकच ईश्वर, एकच उपासना, एकच प्रेषित व एकच धर्मग्रंथ आजही रूढ नाही. मान्य नाही. आणि हा काही आपल्या भारतीय संस्कृतीचा दोष नाही. ते एक आगळे वेगळे नि सांगण्यासारखे असे संस्कृतीचे आभरण आहे. संस्कृतीचे वैशिष्ट्य आहे. म्हणून डॉ. हरिप्रसाद द्विवेदी यांचे मत या ठिकाणी आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. ते म्हणतात, ''आर्यांच्या आगमनापूर्वी बराच काळ आर्येतरांची एक समृद्ध संस्कृती या विशाल भूभागावर पसरलेली होती. तिच्या बरोबर अन्य काही संस्कृतीही इथे नांदत होत्या. आर्यांनी राजकीय दृष्ट्या भारतवर्ष जिंकून घेतला; पण ते सांस्कृतिक दृष्ट्या या मूळ लोकांच्या प्रगतीमुळे प्रभावित झाले. एवढेच नव्हे तर काही बाबतीत इथल्या मूळ लोकांच्या संस्कृती व कला सरस होत्या.'' त्यांचे आर्यांनी अनुकरण केले, स्वीकार केला. आपल्या संस्कृतीत त्या सामावून घेतल्या. कधी त्यात बदल करून स्वीकारल्या. कधी त्यांचे उन्नयनीकरण करून स्वीकारल्या. कधी त्या संस्कृतीमधील काही बाबींचे कालोचित परिवर्तन करून घेतल्या, असा एक विचार आज अभ्यासक आणि समाजशास्त्रज्ञ यांच्यात

रूढ झालेला आहे की, आर्यांनी अग्रस्थानी प्रतिस्थापना केलेली गणेश ही देवता अगदी गणांचा नायक म्हणजे गणनायक या स्वरूपात येथील आदिम संस्कृतीने स्वीकारलेली देवता होती. या आदिम संस्कृतीची ती उपासना देवता होती. तिचे प्रारंभी असणारे विघ्नकारक स्वरूप कालमानानुसार बदलले नि विघ्ननाशक देवता म्हणून आर्यांनी तिचा स्वीकार केला. आणि तिला आपल्या देवदेवतांच्या प्रभावळीत मानाचे स्थान दिले. आज तर या देवतेच्या स्मरण-पूजनाशिवाय आपला कोणताही धार्मिक विधी पूर्णत्वाला जात नाही; इतके या देवतेचे माहात्म्य झाले आहे. मात्र ती मूळची आर्येतर समाजाची देवता होती; हे ही आपण विसरता कामा नये.

रूद्र, गणेश, यक्ष, क्षेत्रपाल देवता यांच्याबरोबरच शाक्त-उपासना वैदिक संस्कृतीने आपल्यात सामावून घेतली वा एकरूप केली असे नाही; कृषिजीवन आणि स्त्रीजीवनाशी निगडीत असलेले अनेक विधीसुद्धा या वैदिक संस्कृतीने आपलेसे केले. आज आपल्या संस्कृतीत असणारी प्रकृती-पुरूष पूजा; किंवा शिव आणि शक्तीची पूजा; यात्वात्मक विधीचे काही अवशेष; भूमी आणि स्त्री यांच्या सुफलीकरणाशी निगडीत असलेले अनेक विधी, रूढी, परंपरा, संकेत, भूमीशी निगडीत असणारे सण सोहळे; व्रत वैकल्ये ही वैदिक संस्कृतीने या आदिम संस्कृतीपासूनच स्वीकारली आहेत. म्हणजे आर्यांच्या आगमनापूर्वी असलेल्या येथील लोकांची संस्कृती किती प्रगत, किती अनुकरणशील आणि किती श्रद्धेय स्वरूपाची होती, याची आपणाला कल्पना येते. मुळात आर्य हे तसे येथील जेते होते, राज्यकर्ते नि राज्याचा विस्तार करणारे होते. अनेक बाबतीत एतद्देशियांपेक्षा मोठेही होते; तरीही त्यांनी एतद्देशियांच्या संस्कृतीतील अनेक गोष्टींचा स्वीकार केला, हे येथे प्रामुख्याने लक्षात घेण्यासारखे आहे. दोन भिन्न संस्कृतींचा संपर्क हे जसे याचे एक कारण आहे; तसेच आर्यांना 'परकीय' वाटणाऱ्या या संस्कृतीची थोरवी आणि समृद्धी हे ही एक या स्वीकारामागचे कारण मानले पाहिजे.

देवदेवता आणि धार्मिक उपासना याबाबतीत ही संस्कृती जशी वेगळी आणि समृद्ध होती; तशीच भौतिक सुखसमृद्धी आणि सामाजिक स्थिती-गतीच्या संदर्भातही ही आर्येतर संस्कृती प्रगत होती. हडप्पा संस्कृतीच्या उत्खननातून त्याकाळच्या समाजस्थितीवर आणि जीवनशैलीवर जो प्रकाश टाकण्यात आला आहे; त्यातून हेच सिद्ध होते आहे. या उत्खननात विस्तीर्ण नगराचे अवशेष सापडले आहेत. या नगराची चौकोनाकृती केलेली विभागणी, रूंद आणि प्रशस्त असे काटकोनात मिळणारे रस्ते व उपरस्ते, नगराभोवती असलेली संरक्षक भिंत व टेहळणी बुरूज; पक्क्या विटांनी बांधलेली घरे, त्यांना असणाऱ्या जाळीदार खिडक्या; सार्वजनिक व खाजगी असणाऱ्या विहिरी,

रस्त्याच्या दुतर्फा पक्क्या बांधणीची गटारे, सांडपाण्याची दूरवर नेणारी व्यवस्था, सार्वजनिक स्नानगृहाची सोय; काटेकोर रीतीने अंमलात आणलेली स्वच्छता, माती, हस्तीदंत व धातु यांच्या देखण्या वाटणाऱ्या मूर्ती, मातीची विविध आकारातली सुबक भांडी, इ. गोष्टी पाहिल्यावर या संस्कृतीची प्रगती लक्षात येते. आरोग्य व स्वच्छता विषयक सुविधावरील भर, नियोजनबद्ध नगररचना, नियमांची केली जाणारी काटेकोर अंमलबजावणी व आदर्श वाटावी अशी प्रशासन व्यवस्था या आजच्या काळात म्हणजे पाच हजार वर्षानंतरही कौतुकाचा विषय ठरते यात शंका नाही. या आर्येतर संस्कृतीतील लोकांचे जीवनही असेच नवलपूर्ण वाटते. या लोकांना तांदूळ, गहू, सातू यांचा परिचय होता. आर्यांना यांच्या संपर्कामुळेच तांदळाची माहिती झाली. कारण ऋग्वेदात तांदळाचा साधा उल्लेखही आढळत नाही. त्यांना जव ठाऊक होते. या धान्यापासून तयार केलेले पदार्थ, मांस, फळे, दूध इ. पदार्थांचा त्यांच्या अन्नात समावेश होता. पुरूषांना धोतर व उपरणे ठाऊक होते. सोने, चांदी, तांबे इ. धातुंचे नक्षीदार दागिने ते अंगावर घालत. बांगड्या, हार, अंगठ्या, वाक्या, पदके, कमरपट्टा अशा दागिन्यांनी ते शरीरशोभन करीत. त्यांनी तयार केलेल्या मूर्तीवर देखील हे दागिने कोरलेले आढळतात. त्यांना लेखनकला अवगत होती. कारण या उत्खननात ज्या मुद्रा सापडल्या त्यावर काही ना काही मजकूर आढळतो. त्यांनी तयार केलेल्या भांड्यावरही दुर्बोध लिपी आढळते. त्यांना मातीची सुंदर भांडी तयार करून व भाजून वापरता येत होती. एवढेच नव्हे तर या उत्खननात मातीची खेळणी, दोन चाकी बैलगाडी, पक्ष्यांच्या आकाराच्या शिट्या, सुतीकापड, हस्तीदंती वस्तू अशा नानाविध गोष्टी मिळाल्या आहेत. या लोकांचा व्यापार परदेशाशी होता; हे आता सापडलेल्या समान वस्तूतून सिद्ध झालेले आहे. याचा अर्थ असा की, वैदिक संस्कृतीच्या बरोबरीने इथे नांदणारी संस्कृती गौण नव्हती. मागासलेली नव्हती; आर्यांनी ज्यांचा वारंवार अवमानकारक उल्लेख केला त्या असूर, दस्यू यांची ही परपुष्ठ संस्कृती नव्हती. वैदिक संस्कृतीने या संस्कृतीचे जसे नानाविध विशेष स्वीकारले तसे या संस्कृतीनेही वैदिक संस्कृतीचा स्वीकार केला. त्यातून दोन्हीही तितक्याच प्रवाही, सशक्त, समर्थ अन् उपयुक्त ठरल्या हे आपण पाहतोच. मात्र घडले इतकेच की, वैदिक संस्कृतीला दीर्घकाळ राजकीय अधिसत्तेचे पाठबळ लाभले; सर्वांसाठी असणाऱ्या यज्ञविधीची सूत्रे ठराविक मंडळीच्या हाती गेली; धार्मिक विधी विधानांचे झालेले केंद्रीकरण; वैदिक संस्कृतीला पुढे मिळालेले भाष्यकार; त्या संस्कृतीचा झालेला विस्तार; त्यासाठी झालेली ग्रंथनिर्मिती, सामाजिक नेतृत्व करणाऱ्या मंडळींनी अन्य संस्कृतीची केलेली उपेक्षा आणि आर्येतर संस्कृतीचे असणारे अज्ञान यामुळे ही आर्येतर संस्कृती उपेक्षित ठरली. क्षुद्र ठरली, मागास मानली गेली. मग त्यासाठी १९२१ साल उजाडावे लागले. कारण या

साली हडाप्पा संस्कृतीचे उत्खनन झाले नि मातीखाली गाडला गेलेला हा मौलिक ठेवा प्रथमतः जगासमोर आला आणि या लोकांच्या संस्कृतीची श्रीमंती जगातल्या अभ्यासकांना दिपवून गेली.

अशा या आर्येतर संस्कृतीचेच अवशेष ज्याला आपण आज लोकसंस्कृती असे संबोधितो किंवा जिला आपण आज ग्रामसंस्कृती अथवा कृषीसंस्कृती म्हणतो, तिच्यामध्ये मोठ्या प्रमाणात पाहावयास मिळतात. म्हणून भारतीय संस्कृती म्हणजे केवळ वैदिक संस्कृती नव्हे; तर इथे नांदत असलेल्या तीन-चार संस्कृतींचा गुच्छ म्हणजे आपली भारतीय संस्कृती होय. या संस्कृतीच्या पोटातच लोकसंस्कृती किंवा ग्रामसंस्कृती सामावून गेलेली असली तरी; निसर्ग परिसर, भूगोल, भूमी, उपजिविकेची साधने आणि आंतरिक जीवनाच्या समाधानासाठी स्वीकारलेली उपासनापद्धती नि उपास्य देवता यामुळे लोकसंस्कृतीला बरेचसे वेगळेपण प्राप्त झालेले आपणास दिसून येते आणि आजही ते बऱ्याच अंशी टिकून आहे.

ज्या वैशिष्ट्यपूर्ण गोष्टींमुळे लोकसंस्कृतीला स्वतःचा असा वेगळा चेहरामोहरा प्राप्त झालेला आहे; त्यातील काही ठळक आणि महत्त्वपूर्ण गोष्टींचा थोडासा अधिक परिचय या ठिकाणी करून घेणे अप्रस्तुत ठरणार नाही. या संपादित ग्रंथातील बऱ्याच लेखांमध्ये लोकसंस्कृतीच्या व्यवच्छेदक लक्षणांचा विस्तृत असा परिचय करून दिलेला आहेच. त्याद्वारे लोकसंस्कृतीच्या विविध अंगांची ओळख होत असली, तरी त्यापैकी काहींचा थोडासा अधिक परिचय करून घेणे उचित ठरेल.

लोकसंस्कृतीचे एक ठळक आणि अपरिहार्य वैशिष्ट्य म्हणजे तिचे भूमीशी असलेले दृढ नाते. लोकसंस्कृतीच्या उपासकाला भूमी ही केवळ अन्नधान्य पुरविणारी उपजावू जमीन वाटत नाही. ती त्याची देवता असते. ती त्याची भूदेवी असते. भूमाता असते. ती लोकजीवनाची सेवाभावी अन्नपूर्णा असते. ती त्याच्या दृष्टीने सर्जन, सुफलीकरण, संरक्षण आणि समृद्धी यांची अधिष्ठात्री देवता असते. त्यातूनच भूमीकडे पाहण्याचा जो दृष्टीकोन तयार झाला; तो लोकसंस्कृतीच्या वेगळेपणाचा प्राणभूत भाग ठरला. आत्मीयता, कृतज्ञता, औदार्य नि नवनिर्मिती क्षमता या मनोवृत्तीतूनच लोक-मानस भूमीची उपासना करीत असते. तिच्या कृपेचा वरदहस्त मागत असते. म्हणूनच लोकसंस्कृतीमधील लोकमानस वारुळाची पूजा करीत असते. वारुळातील माती भूमीवर टाकणे, सरत्या आषाढातल्या चार दिवसांत भूमी ऋतुमती होते असे समजून तिच्यात नांगरट न करणे; नवनिर्मितीक्षम भूमीला जखम होऊ नये या भावनेने मशागत थांबविले. नवरात्रात घटस्थापना करून या भूमीच्या सर्जनाला अभिवादन करणे; सुगीच्या हंगामात

पिकामध्ये पाच वा सात मातीचे गोळे रंगवून त्यांची पूजा करणे; घर बांधणी करण्यासाठी पाया खणण्यापूर्वी तिच्या जखमेबद्दल पूजा करून तिची क्षमा मागणे; घरातल्या देव्हाऱ्यात अन्नपूर्णेची प्रतिमा ठेवून तिची पूजा करणे; नव्याच्या पुनवेला तिने दिलेल्या धनधान्याची पूजा करून तिच्या विषयीची कृतज्ञता व्यक्त करणे अशा कितीतरी गोष्टी ही लोकसंस्कृती भूमीविषयक श्रद्धेपोटी मोठ्या निष्ठेने आचरणात आणत असते व तिच्याशी असलेले नाते दृढ करीत असते. आपल्या लौकिक जीवनातही विविध माध्यमांतून भूमीविषयी असणारी श्रद्धा ही लोसंस्कृती प्रकट करीत असते. विवाहाच्या वेळी तयार केलेल्या बोहल्या शेजारी सात मडकी उभी करून जी पुजली जातात; त्यामागे या भूमातेचे स्मरण आणि तिच्याविषयी असणारी कृतज्ञताच प्रकट होत असते. मकरसंक्रांतीवेळी पुजली जाणारी मातीची बोळकी याच भावनेची प्रतीक असतात. दिवाळी पाडव्याला शेताच्या बांधावर-एखाद्या झाडाखाली-नैवेद्य घातलेला मातीचा गडवा (त्याला मोगा असेही म्हणतात) पुजेनंतर पुरला जातो, त्यामागेही हीच धारणा असते. काही आदिवासी जमातीमध्ये नवजात अर्भकाला छोटासा खड्डा खणून त्यात त्याला गळ्यापर्यंत पुरुन मग त्याची यथासांग पूजा केली जाते; त्यामागे या लेकराची खरी आई भूमीच आहे, तिचेच हे लेकरु आहे; यास्तव या बाळावर तिची माया असावी अशीच भावना दिसते. माणूस जन्मल्यापासून तो मृत्यूपर्यंत त्याची नाळ या भूमीशी बांधलेली असते. म्हणून तर अन्त्यविधीसाठी लागणारा अग्नि मातीच्याच मडक्यातून स्मशानात नेला जातो. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, लौकिक सुखसंपदा नि आरोग्य, भौतिक समृद्धी व प्रजनन आणि आयुष्यभरासाठीचे संवर्धन नि संरक्षण या भूमातेच्या कृपेने आपल्याला प्राप्त होते; ही भावना या सर्व विधी आणि उपासने मागे आढळते. म्हणून भूमी आणि लोकसंस्कृती यांचे असणारे नाते नागर संस्कृतीपेक्षा वेगळ्या स्वरुपाचे आणि वेगळ्या पातळीवरचे आहे, यात शंका नाही.

वैदिक संस्कृतीच्या पूर्वी इथे जी आर्येतरांची प्रगत संस्कृती नांदत होती; तिच्यामध्ये प्रजनन आणि सुफलीकरण यांना विशेष महत्त्व होते. किंबहुना या संस्कृतीचे सारे विधी या दोन बाबींभोवतीच फेर धरणारे आहेत. यासाठी या संस्कृतीने भूमी आणि स्त्री यांच्याकडे एकत्वाच्या भावनेने पाहिलेले आहे. भूमीच्या सुफलीकरणासाठी आणि अधिक धनधान्यासाठी स्त्रीचा वापर करण्यात आला आणि स्त्रीच्या सुफलीकरणासाठी नि प्रजननासाठी भूमीचा आधार घेतलेला दिसतो. म्हणूनच प्रजननसमृद्धीसाठी एकीकडे या संस्कृतीने वारुळाची पूजा केलेली आहे, तर दुसरीकडे लज्जागौरीच्या रूपाने जननेंद्रियाची पूजा केलेली आहे. भूमी आणि स्त्री यांच्याकडे एकत्वाच्या भावनेने पाहण्याचा विशेष उत्तरकाळातही अगदी लोकसंस्कृतीमध्ये आपणाला दिसून येतो आणि

आजही तो अंशरूपाने आपणास दिसून येतो. म्हणूनच भूमीतून अधिक उत्पन्न येण्यासाठी स्त्रीचा वापर करण्यात येतो. भूमीची नांगरट करताना तिचा प्रारंभ स्त्रीच्या हाताने करावा; भूमीमध्ये बीजारोपण करताना चाड्यावर बियाणाची पहिली मूठ स्त्रीने सोडावी; अन्य मशागत करतानाही आधी ती स्त्रीच्या हाताने व्हावी; पिकावर रोगराई येऊ नये म्हणून स्त्रीच्या हाताने मंतरलेले दाणे पिकावर टाकावेत; आलेली रोगराई दूर होण्यासाठी ऋतुमती स्त्रीचे वस्त्र पिकावर झाकावे किंवा त्या वस्त्राचे जल पिकावर शिंपडावे; सर्जनशील भूमीचे प्रतीक म्हणून स्थापन केलल्या घटाची पूजा स्त्रीने करावी; भराला आलेल्या केळीच्या पिकातून नग्नावस्थेतील स्त्रीला फिरवावे. भरपूर फळे येणाऱ्या झाडाचे बीजारोपण भरपूर अपत्ये असलेल्या स्त्रीच्या हाताने करून घ्यावे; भूमीच्या सुफलीकरणाचे पुरूषतत्त्व मानलेल्या पर्जन्यासाठी करावयाच्या विधीमध्ये स्त्रियांनी पुढाकार घ्यावा, यासारख्या अनेक बाबी या एकत्वाच्या प्रतीक म्हणून सांगता येतील. काल परवापर्यंत यातल्या बऱ्याच गोष्टी लोकसंस्कृतीने जिवाभावाने नि तितक्याच श्रद्धेने जतन केलेल्या होत्या आणि कृषीकर्मात आचरणात आणल्या होत्या. या साऱ्या गोष्टी म्हणजे हजारो वर्षांपूर्वीच्या प्राथमिक अवस्थेतील मानवाला भूमी आणि वनस्पतीच्या सुफलीकरणासाठी आवश्यक वाटणारी यातुसाधना होती आणि तिचे नेतृत्व स्त्रीकडे आलेले होते. डॉ. चट्टोपाध्याय यांच्या मते, 'शेतीचा शोध जर स्त्रीने लावलेला असेल तर अधिक धनधान्यासाठी कृषिकर्मविषयक तंत्र हे स्त्रीचे क्षेत्र बनणे स्वाभाविक आहे. यामुळे या कार्यात स्त्रीला महत्त्वाचे स्थान लाभणे स्वाभाविक आहे.' हे महत्त्वाचे स्थान कालांतराने पुरूषाकडे गेलेले असले तरी आदिम काळातील ही धारणा नंतरच्या काळातही टिकून राहिली. समृद्ध शेतीसाठी पर्जन्याची आवश्यकता असते आणि भारतासह जगातील बहुतेक देशांतील जमातीमध्ये पर्जन्यविधीचे तंत्र मंत्र करण्याचे अधिकार स्त्रियांकडेच आढळतात. आपल्या देशातही पाऊस पडावा म्हणून नग्नावस्थेतील लहान मुलांची पूजा स्त्रियांकरवी केली जाते किंवा एका स्त्रीच्या डोक्यावर पाण्याने भरलेला एक सछिद्र घट ठेवून पर्जन्यमंत्र म्हणत जी मिरवणूक काढली जाते, त्यामागे भूमी आणि स्त्री याच्या एकत्वाची धारणाच दिसून येते.

याच्या उलट जेव्हा स्त्रीला अपत्यप्राप्ती हवी असते तेव्हा सर्जनशील अशा भूमीचा आधार घेतला जातो. म्हणजे भूमीशी निगडित असे विधी केले जातात. भरपूर फळ देणाऱ्या झाडाखाली स्त्रीचे प्रजनन विधी करणे; भरपूर पिकलेल्या भूमीतून अपत्यहीन स्त्रीला फिरवून आणणे; केळीचे मोठे सुफलन झालेल्या शेतामध्ये स्त्रीला झोपविणे; श्रावण, भाद्रपदातील सुफलित झालेल्या भूमीशी निगडित असलेली व्रते स्त्रीने करणे; ऋषीपंचमीचा (खरे तर कृषी पंचमी असा शब्द हवा) उपवास करणे; शाकंभरी देवीची

उपासना करणे; भुलाई देवीची पूजा बांधणे, उदंड सुफलन असलेल्या सुपारी, नारळ, केळ, नागवेलीची पाने या वस्तुंनी स्त्रीची ओटी भरणे; पुत्र प्राप्तीसाठी कोसळणाऱ्या पावसात, भर चौकात नग्नावस्थेत स्नान करणे; अपत्य प्राप्तीसाठी भूमीला म्हणजेच तिच्या वृक्षास छोटासा पाळणा तयार करून अर्पिणे यासारखे बरेच विधी लोकसंस्कृतीमध्ये केले जातात. यामधूनही भूमी आणि स्त्री यांच्यातील एकत्वाची धारणा लोकसंस्कृती किती विश्वासाने आणि श्रद्धेने जपते हेच सिद्ध होते आहे. लोकसंस्कृतीचा हा एक विलोभनीय पैलू म्हणावा लागेल.

लोकसंस्कृतीत या साऱ्या रूजलेल्या, रूतलेल्या आणि टिकून राहिलेल्या धारणा आहेत; त्याचे मूळ आहे आदिम संस्कृतीत असलेल्या यात्वात्मक विधीमध्ये, म्हणजे तंत्रमंत्रात्मक विधीमध्ये. या विधीचे बरेच अंश वेगवेगळ्या रुपांमधून पाझरत पाझरत लोकसंस्कृतीमध्ये कमी अधिक प्रमाणात उतरले आहेत आणि विज्ञानाने सारे कवेत घेतलेले असतानाही ते ग्रामीण भागात अजून टिकून आहेत. यातुविचार म्हणजे केवळ जादुटोणा नव्हे किंवा जारण-मारण नव्हे. अथवा वामाचारही नव्हे. पूर्वीच्या शाक्तपंथीय उपासनेमध्ये वामाचाराला विशेष स्थान असल्याने यातुविचाराचा हा अर्थ जनसामान्यात रुढ झाला आणि पुढील काळात त्यात निर्माण झालेल्या विकृतीमुळे बराच बदनामही झाला. यातुविचाराचे स्वरुप आणि हेतु पूर्णतः वेगळा होता. भूमी आणि स्त्री यांच्या नवनिर्मितीचे सामर्थ्य आदिम मानवाच्या प्रत्ययाला येत असले तरी त्याचे कारण मात्र त्याला ज्ञात झालेले नव्हते. त्यातून त्याने त्याच्या अल्पज्ञानाच्या आधारे असा आडाखा बांधला की, प्रत्येक वस्तुमात्राच्या ठिकाणी एक स्वयंप्रेरित शक्ती आहे. त्या शक्तीतून नवनिर्मिती होते. विकसनही होते. मोहरी एवढ्या आकाराच्या बियापासून विशाल वटवृक्ष विस्तारतो तो या शक्तीमुळेच; एका दाण्यापासून जोंधळ्याचे ओंजळभर दाणे निर्माण होतात; या शक्तीमुळेच; एका बीपासून तयार झालेल्या झाडाला शेकडो फळे येतात, ते या अज्ञात शक्तीमुळेच. या शक्तीला आदिमानवाने 'असु' असे म्हटले आणि ही विशिष्ट शक्ती तंत्र आणि विधी यांच्या साह्याने वाढविता येते असे त्याला वाटले. त्यातूनच यातुविचार निर्माण झाला. त्याचे विधी तयार झाले. यालाच फ्रेझर यांनी The law of similarity, म्हणजे 'साधर्म्य सिद्धांत' असे नाव दिले. राजवाड्यांनी त्याला 'नक्कल-सिद्धांत' संबोधिले. म्हणून या शक्तीच्या विकासातून मानवाच्या सर्व आकांक्षा पूर्ण करण्यासाठी यात्वात्मक विधींचा जन्म झाला. यज्ञ आणि तंत्र यांच्या आधारे नवनिर्मिती साधता येते; असा हा मूळ विचार आहे. या विधीला अधिक मान्यता आणि प्रतिष्ठा लाभली शाक्त उपासना रुढ झाल्यावर : आर्यांच्या आगमनापूर्वी या भारतवर्षात मातृसत्ताक समाजव्यवस्था प्रगल्भ झाली होती. त्यामुळे शिव अन् शक्ती उपासनेला

मान्यता लाभली होती. या उपासनेत यात्वात्मक विधीचा प्रामुख्याने समावेश केला जात होता. वैदिक आर्यांनीसुद्धा उत्तर कालात तांत्रिकाची ही साधना स्वीकारली होती. त्यांचा यज्ञविधी हा सुद्धा कामनापूर्तीसाठी केलेला यात्वात्मक विधीच आहे., असे अनेक अभ्यासकांना वाटते. या यात्वात्मक विधीमध्ये स्त्रीला, विशेषतः बहुप्रसवा स्त्रीला, विशेष स्थान असल्याने सुफलीकरणाचे विधी तिच्या हस्ते केले जात होते. भूमी आणि स्त्री यांना एकरूपत्व देऊन भूमीच्या सुफलीकरणासाठी स्त्रीला का महत्व आले, याचे उत्तर या प्राचीन काळच्या यात्वात्मक विधीत सापडते. लोकसंस्कृतीत या यात्वात्मक विधीचे बरेच घटक आजही आपणाला त्यामुळेच दिसतात. रेणुका, यल्लमा, मरिआई इ. देवतांच्या पूजा-अर्चा यामध्ये स्त्रियांना असणारे स्थान, स्त्रीवेष परिधान केल्याशिवाय या देवतांची पूजा न करण्याची प्रथा; सकाम देवतांच्या उपासनेत काम्य उपचारांचे असणारे प्राबल्य; त्याबरोबरच त्यांना दिला जाणारा बळी; भूतबाधा, पिशाच्च, चेटूक करणाऱ्या बाबींवर लोकमानसाचा असणारा विश्वास, अपत्याला, दुभत्या जनावराला अथवा फळांनी लगडलेल्या झाडाला दृष्टीबाधा होऊ नये म्हणून केले जाणारे यात्वात्मक विधी; अंधश्रद्धा वाढविणाऱ्या गोष्टीवर असणारा विश्वास, याच धारणेतून रूढ असलेल्या यात्वात्मक विधीवरील श्रद्धा; शकुन-अपशकुन याविषयी लोकमानसाची कल्पना; अपत्यसंभवासाठी केली जाणारी व्रते-वैकल्ये; आरोग्य आणि दीर्घायुष्य यासाठी केले जाणारे उपचार या सर्वांच्या केंद्रस्थानी आदिमसंस्कृती मधील यात्वात्मक विधी सामावलेला आहे. या यात्वात्मक विधीच्या वेडेवाकड्या नि विकृत रूपाचाच प्रभाव लोकसंस्कृतीवर आजही पडलेला जाणवतो. यातून काही वेळा सकाम साधना अन् दिशाहिन श्रद्धा यांचा समाज जीवनावर झालेला फैलाव आपणाला जाणवतो. या साऱ्या गोष्टींचा भला-बुरा झालेला परिपाक लोकसंस्कृतीमध्ये जाणवतो. त्यातून तिला वेगळे रूप प्राप्त झालेले आहे.

लोकसंस्कृतीचा आणखी एक विशेष सांगितला पाहिजे. तो म्हणजे तिची निसर्गसन्मुख जीवनशैली आणि त्यातून साकार झालेली चराचराची नि पंचमहाभुतांची पूजा : निसर्ग हा आदिमसंस्कृतीचा महत्वाचा घटक होता. ती संस्कृती निसर्गाच्या अनुकरणातून प्रगल्भ होत होती. निसर्गाशी जुळवून जगत होती. निसर्गाच्या अद्‌भूतशक्तीने दिपून जात होती. निसर्गाच्या कृपेने समृद्धजीवन जगत होती. म्हणून निसर्गाची देवतास्वरूपी पूजा करीत होती. लोकसंस्कृती सुद्धा याच स्वरूपाची आढळते. म्हणूनच निसर्गाचा वापर, निसर्गाचे अनुकरण, निसर्गशरणता व निसर्गपूजा लोकसंस्कृतीमध्ये आढळते. प्राणी, पक्षी, झाडे, नद्या, सरिता यांच्यामुळे आपले जीवन अधिक सुखमय होते; याची जाणीव झाल्याने लोकसंस्कृतीने यांनाही देवत्व बहाल केले. यांचीही पूजा केली.

म्हणूनच लोकसंस्कृती वृक्ष, प्राणी, नाग, हत्ती, वनस्पती, जल, नदी, पक्षी यांच्याकडे या सांस्कृतिक दृष्टीने पाहात असते. त्यामुळेच लोकसंस्कृतीमध्ये निसर्गाचा वापर अधिक प्रमाणात आपणाला आढळतो. पाय मुरगळला तर मीठ आणि मातीचा पायाला लेप देणे; निरगुडीचा पाला सूज आलेल्या अवयवावर बांधणे, खरचटून रक्त आले तर दगडी पाल्याचा रस चोळणे; छातीतला कफ निघावा म्हणून अडुळशाची पाने चघळणे; सर्दी झाली तर निखाऱ्यावर पीठ टाकून त्याची धुरी घेणे, पोट गुबारले असेल तर कोरफड वा बेलफळ खाणे यासारखे गावठी उपाय लोकमानसात रूढ आहेत. याचे कारण या संस्कृतीची असलेली निसर्गसन्मुखता, निसर्गाचे निरीक्षण नि अनुभवातून लाभलेले निसर्गज्ञान हेच सांगितले पाहिजे. कमीत कमी गरजा, परिसरातील वस्तुंच्या वापरातून गरजांची पूर्तता; स्वाभाविक नि नैसर्गिक स्वरूपातील अन्नाकडे असणारा कल ही. लोकसंस्कृतीची जीवनशैली बनलेली असते. त्यामुळे आजही खेड्यातील शेतकरी जेवताना कधी वांगी, कधी गोवारी, कच्चा कांदा-मुळा; संस्कार न केलेली कच्ची हिरवी मिरची; आंबा, उंबर, पेरू, फणस, केळी, यांची फळे मोठ्या चवीने खात असतो. त्याची ही नैसर्गिक व स्वाभाविक जीवनशैली लोकसंस्कृतीला वेगळेपण प्राप्त करून देत असते. भौतिक सुखविलासाने नि उपयोजित विज्ञानातून निर्माण झालेल्या सुखसाधनांनी आकंठ तृप्त झालेली अत्याधुनिक प्रगत नागरसंस्कृती कळत न कळत मानवाला गुलाम करते आहे. परावलंबी बनविते आहे. अपंग बनविते आहे आणि स्वाभाविक आनंदाला पारखी बनविते आहे. अशी तक्रार आज-कालचे तत्त्ववेत्ते नि संस्कृतीचे भाष्यकार करीत असल्याने नागरी संस्कृतीचा अभिमानी भोक्ताही आता लोकसंस्कृतीच्या निसर्गसन्मुख जीवनशैलीकडे झपाट्याने आकर्षित होऊ लागला आहे, हे येथे आवर्जून नमूद केले पाहिजे. म्हणून ही लोकसंस्कृती मानवी जीवनाला कशी व कोणत्या प्रकारची श्रीमंती बहाल करते, यावर चांगला प्रकाश पडू शकतो.

क्षेत्रीय स्वरूपाच्या देवदेवता; गावाचे संरक्षण करणाऱ्या ग्रामदेवता आणि सकाम भक्तीला पावणाऱ्या निम्नस्तरावरील देवता यांची निष्ठेने होणारी उपासना ही देखील लोकसंस्कृतीची ओळख अधिक ठळक करणारी बाब आहे. लोकसंस्कतीमध्ये अधिक करून वैदिक देवतांची पूजा-अर्चा होत नाही. त्या देवतांची मंदिरेही फारशी आढळत नाहीत. सहज कुतुहल म्हणून ब्रम्ह्याची मंदिरे उभ्या महाराष्ट्रात किती आहेत; याचा शोध घेतला, तेव्हा ती हाताच्या बोटांवर मोजता येतील एवढीच आढळली. ती देखील भव्य स्वरूपाची; भक्तीनी ओसंडणारी, भक्तांनी गजबजलेली आणि धार्मिक विधींनी जागृत असलेली अशी आढळली नाहीत. वैदिक संस्कृतीमधील देवांचा देव असणारा

आणि नानाविध पुराणकथांनी उजळून गेलेल्या इंद्रासारख्या देवाची मंदिरेही महाराष्ट्रात फारशी आढळत नाहीत, पण क्षेत्रीय देवता आणि निम्नस्तर देवता यांची मंदिरे शेकडो खेड्यांत आढळतात. म्हणजे लोकसंस्कृतीला या देवदेवतांची उपासना प्रिय होती,- प्रिय आहे, असा याचा अर्थ होतो. त्यामुळे खंडोबा, विठोबा (विठोबा देखील अगदी प्रारंभी क्षेत्रीय देवच होता.) हनुमान, ज्योतिबा, सिद्धनाथ, भैरव, रवळनाथ अथवा शिवाची त्या त्या स्थानावरून पडलेली भिन्न भिन्न नावांची मंदिरे यांची मुबलकता आढळते. प्राचीन काळी लोकसंस्कृतीला स्वर्ग, मोक्ष, ईश्वरप्राप्ती यांची ओढ न लागता जीवनाची सुरक्षितता; अन्नाची विपुलता, आकांक्षांची पूर्तता आणि संकटाचे निवारण याचीच अधिक गरज भासत होती. नाहीतरी कोणत्याही संस्कृतीच्या आदिम अवस्थेत याच बाबींची गरज भासत असते. त्यामुळे अशा गरजांची पूर्तता करणाऱ्या देव-देवता यांची उपासना लोकसंस्कृतीत प्रतिष्ठित होणे, अगदी स्वाभाविक वाटते. तसेच आर्येतर संस्कृतीमधील शक्तीची उपासना लोकसंस्कृतीने आपली मानली. त्यामुळे या देवतांची मंदिरे आढळतात. त्यांची उपासना करणारा मोठा वर्ग खेड्यापाड्यांत आढळतो. यल्लामाचा जोगवा मागणारी जोगतीण; तुळजाभवानीचा आराधी; खंडेरायाचा वाघ्या-मुरळी, मरिआईचा पोतराज, शंभू महादेव, बहिरोबा अथवा काळभैरव याच्यासाठी कावड नाचविणारा कावडी ही भक्तमंडळी शक्ती उपासना आणि यात्वात्मक विधी यांना प्रमाण मानणाऱ्या प्राचीन संस्कृतीचे अर्वाचीन प्रतिनिधी वाटतात. लोकसंस्कृतीची ओळख या भिन्न देवदेवता; त्यांचे भिन्न उपासक आणि त्यांची वेगळी उपासना पद्धती यामुळे अधिक ठळक बनलेली आहे, असे आपणाला दिसून येईल.

आतापर्यंत उल्लेख केलेली लोकसंस्कृतीची ठळक वैशिष्ट्ये नागर समाजामध्येही काही प्रमाणात आपणास दिसून येतात. पण त्यांचे प्रमाण खूप कमी असते. आणि ती त्याच्या जीवनशैलीचा अपरिहार्य घटक बनलेली नसतात. नागर समाजातील एखाद्या कुटुंबाची कुलदेवता खंडेराय असू शकते; पण त्या कुटुंबातील एखाद्या पुत्राचा विवाह झाल्यावर नागर कुटुंब जागरण गोंधळ घालेल; वावर जत्रा करेल अथवा जेजुरीला जाऊन कुलदेवतेचे दर्शन अगदी मनापासून घेण्यासाठी धावेल असे वाटत नाही. त्या ठिकाणी स्वागत समारंभाला अधिक महत्त्व असते. त्यानिमित्ताने आयोजित केलेल्या एखाद्या संगीतमय कार्यक्रमाला अधिक महत्व असते किंवा विवाहानंतर निश्चित केलेल्या मधुचंद्राला महत्व असते. लोकसंस्कृतीमध्ये या गोष्टींना महत्व नसते. म्हणून याची अपरिहार्यता, आवश्यकता आढळते. गौण - प्रधानभाव आणि लोकसंस्कृतीतील वैशिष्ट्यांचे प्रमाण यातील फरकाने देखील दोन संस्कृतीमधील भिन्नत्त्व अधिक स्पष्ट होऊन जाते.

लोकसंस्कृतीला धार्मिक विधींची जी अपरिहार्यता जाणवते; याचे कारण लोकसंस्कृती परंपरांना अधिक प्रमाण मानते हे : शिक्षणाचा अभाव; सुधारणांचा अभाव; प्रबोधनाचा अभाव; अथवा वैज्ञानिक दृष्टीचा अभाव यापैकी कोणतेही कारण असू शकेल; पण एक मात्र खरे की, लोकसंस्कृती ही अधिक परंपरापूजक अशी असते. पूर्वापार चालत आलेल्या अनेक रूढी, संकेत, परंपरा यांचा त्याग करावा असे या संस्कृतीला वाटत नाही. यातील अनेक परंपरा व रूढी निरर्थक असल्यातरी; अगदी हास्यास्पद वाटल्यातरी त्यांचे पालन करण्याकडेच या संस्कृतीचा कल आढळतो. शेतीच्या अधिक उत्पादनासाठी बियाणे पुरोहिताकडून मंत्रून आणणे यात कसलाही विवेक नसला तरी अनेक आदिवासी जमाती, व मागास भागातले शेतकरी अजूनही ही परंपरा मानतात, पाळतात. मरिआईचा गाडा वाजत गाजत सीमापार नेल्यामुळे पटकी किंवा कॉलरा होत नाही, हा भ्रम आता विज्ञानाने सिद्ध केलेला असूनही ती परंपरा लोकमानसाला टाकावीशी वाटत नाही. शनीच्या मंदिरात स्त्रियांनी प्रवेश करू नये, अन्यथा अरिष्ट कोसळते याला कसलाही आधार नसला तरी लोकसंस्कृतीला ही धारणा टाकावीशी वाटत नाही. गावाजवळच्या एखाद्या चिमुकल्या देवळात विसावलेल्या देवीला बाळाच्या अंगावरचे कपडे अर्पण केल्याने बाळाला दीर्घायुष्य लाभत नाही हे सत्य पटत असून ही लोकसंस्कृती ही परंपरा जतन करीत असते. आणि तीन वाटेवरची चिमूटभर माती व मीठ उतरून टाकल्याने बाळाचा ताप उतरत नसतो; किंवा भूतबाधा होत नाही याला अर्थ नसला तरी खेड्यातली एखादी वृद्ध स्त्री या गोष्टी तितक्याच श्रद्धेने केल्याशिवाय थांबत नाही, हेही आपण पाहतो. या सर्वांचे कारण परंपरेने चालत आलेल्या गोष्टींचा सहजपणे त्याग करावा; इष्टानिष्ट दृष्टीने बघून योग्य ते स्वीकारावे अशी धारणा, अशी वृत्ती लोकसंस्कृतीमध्ये आढळत नाही. म्हणून आजही दूरस्थ गावावरून लाडकी लेक माहेरी आल्यावर तिला अंगणात उभी करून तिच्यावरून भाकरीचा तुकडा, तांब्याभर पाणी ओवाळून टाकल्याशिवाय घरात घेतले जात नाही. कारण तिच्या मागोमाग येणारी भूतबाधा त्याशिवाय टळणारी नसती, त्याशिवाय तृप्त होणारी नसती. खरे तर या चराचर सृष्टीमध्ये भूत पिशाच्च योनीतील काही जीव हयात आहेत व ते माणसाचा जीव घेतात; असल्या गोष्टीवर कुणाचाही विश्वास बसणारा नसतो. तरीही भाकर-तुकडा ओवाळून टाकला जातोच. म्हणून यामधूनही लोकसंस्कृतीची लक्षणे व वैशिष्ट्ये अधिक ठळक होऊन जातात यात शंका नाही.

या शिवाय लोकसंस्कृतीची वेगळी ओळख होण्यासाठी अनेकांनी अनेक वैशिष्ट्ये सांगितली आहेत. तिची मौखिक परंपरा; प्रतिमा-प्रतीकांतून आणि मिथक कथेतून प्रकट

होण्याचा तिचा स्वभाव, तिच्यात आढळणारे पुरातन तत्त्वाचे अवशेष, कृषिजीवनाशी निगडीत असलेले सण, आचार-विचारातील सरळपणा व समानता; सामुहिक जीवनपद्धतीवर भर आणि वरवर भिन्नता असली तरी गाभ्यात असणारी एकता-अभिन्नता यासारखी काही वैशिष्ट्ये लोकसंस्कृतीचा वेगळेपणा सिद्ध करण्यासाठी सांगितली जातात. त्यातील काही आजही तशी महत्वाची असली तरी ज्यांचा आपण अधिक विस्ताराने परिचय करून घेतला; ती वैशिष्ट्ये लोकसंस्कृती व लोकजीवन यांची ओळख करून देण्यास पुरेशी आहेत; असा विश्वास वाटतो.

नव्या-जुन्याचा संगम असलेली आणि मंदपणे परिवर्तनाकडे जाणारी ही संस्कृती आपल्या आजच्या जगण्याच्या संदर्भात आजही तितकीच मौलिक व उपयुक्त ठरणारी आहे. आतापर्यंतच्या परकीय संस्कृती कमी-अधिक प्रमाणात आपल्यामध्ये एकरूप झाल्या होत्या. आजची झंझावातासारखी आवेग असणारी पाश्चात्य संस्कृती आपल्या संस्कृतीवर आक्रमण करते आहे. ती एकरूप होत नाही. ती आपणाला गिळून टाकते आहे. आणि आपणही तिने गिळावे म्हणून कमालीचे आसुसलेलो आहोत. अशा या पार्श्वभूमीवर आपल्या आजच्या जीवनाला परिपुष्ठ करण्यासाठी, आपल्या जीवनातली आंतरिक पोकळी भरून काढण्यासाठी, आजच्या प्रश्नांची अचूक उत्तरे मिळण्यासाठी, आपल्या समाजात निर्माण झालेली दुही, द्वेष आणि दुराचार यांचा नाश करण्यासाठी आणि समान गुणवैशिष्ट्यांच्या आधारे एकमेकांना सावरण्यासाठी आपल्या संस्कृतीचा मूळ गाभा नव्याने - नव्या गरजेनुसार - प्रस्थापित करण्याची आज नितांत गरज भासते आहे. म्हणून आपल्या संस्कृतीचा - विशेषतः लोकसंस्कृतीचा - परिचय आजही आवश्यक वाटतो. ही आवश्यकता प्रस्तुत संपादनाने थोड्याफार प्रमाणात पुरी केली, तरी समाधानाचे आकाश हाती आल्यासारखे वाटेल, असे म्हणावेसे वाटते.

द. ता. भोसले

संपादक

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका - पुढे चालू

१. लोकपरंपरा आणि इतिहास

- डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे

लोकसाहित्य आणि सामाजिक शास्त्रे

गेल्या शतकात लोकसाहित्याचा अभ्यास सुरू झाला तो मानवशास्त्राच्या अनुषंगाने. पुढे एक स्वतंत्र ज्ञानशाखा म्हणून या अध्ययनक्षेत्राची प्रतिष्ठा स्थिर झाली, तरीही त्याचे मानवशास्त्राशी - समाजशास्त्राशी असलेले जिव्हाळ्याचे नाते तसेच अभंग राहिले. किंबहुना लोकसाहित्य हे लोकजीवनाच्या सर्व अंगांना आणि अंतरंगविशेषांना स्पर्श करणारे असल्यामुळे लोकसाहित्याचे अध्ययनक्षेत्र हे एक प्रकारे सर्व मानव्यविद्यांचे / सामाजिक शास्त्रांचे मायपोटच मानले गेले. पश्चिमेकडे लोकसाहित्याचा अभ्यास या गांभीर्यानेच केला जातो आणि अन्य मानव्यविद्यांचे अभ्यासक लोकसाहित्याच्या अभ्यासाशी अनुबंध राखून आपले ज्ञानक्षेत्र समृद्ध करीत रहातात. आज मानवशास्त्र, समाजशास्त्र, धर्मेतिहास, राजकीय-सामाजिक इतिहास, एवढेच नव्हे, तर समकालीन जगातील राजकीय सामाजिक घडामोडी यांचा अभ्यास समग्र दृष्टीने करणारे थोर अभ्यासक लोकसाहित्याच्या अभ्यासाची दखल घेतल्यावाचून राहत नाहीत. दुर्दैवाने महाराष्ट्रात, एखाददुसरा सन्मान्य अपवाद वगळता, लोकसाहित्याच्या अभ्यासाचे हे गांभीर्य त्या क्षेत्रात काम करणाऱ्यांच्या ध्यानी आलेले दिसत नाही, आणि अन्य मानव्यविद्यांचे अभ्यासकही लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टीचे उपयोजन आपापल्या अध्ययन-क्षेत्रात मुळीच करीत नाहीत.

उदाहरणार्थ, आपण इतिहासाचे अध्ययनक्षेत्र पाहू. महाराष्ट्रात इतिहासंशोधनाचे भरभक्कम पायाभरण करणारे पहिले थोर संशोधक इतिहासाचार्य राजवाडे होत. राजवाड्यांच्या दृष्टीपुढे इतिहासाची जी संकल्पना होती, ती अत्यंत व्यापक होती. समाजजीवनाच्या सर्वांगीण स्थितीगतीचे चित्र त्यांच्या इतिहाससंकल्पनेत सामावलेले होते. त्यामुळे त्यांनी इतिहासाच्या वस्तुनिष्ठ रचनेला नितांत उपकारक असणाऱ्या साधनांची जेवढी कदर केली, तेवढीच त्यांच्या दृष्टीने 'भ्रांत' ठरलेल्या मौखिक परंपरेतील-लोकपरंपरेतील साधनांचीही योग्य ती दखल घेतली.[१] वस्तुनिष्ठ दृष्टीने इतिहास लिहिण्यासाठी अस्सल कागदपत्रे, शिलालेख, ताम्रपट, नाणी, वास्तू, वस्तू इत्यादींचाच वापर करणे योग्य, यावर जसा त्यांचा कटाक्ष होता; तसेच ज्या समाजाचा इतिहास आपल्याला सिद्ध करायचा असेल, त्या समाजाच्या मनोवस्थेचा, त्याच्या धारणांचा, जीवनदृष्टीचा, श्रद्धासंकेतांचा धांडोळा घेण्यासाठी 'भ्रांत' मानल्या गेलेल्या

साधनांचीच कास धरली पाहिजे, हेही त्यांनी पुरतेपणी जाणले होते. ज्ञानकोशकार केतकरांनी तर 'प्राचीन महाराष्ट्रा' चे दर्शन घडविण्याचा जो भव्य प्रयत्न केला आहे, तो अशा प्रकारच्या लोकपरंपरेतील साधनांवर भर देऊनच केला आहे.[२]

परंतु पुढे दुर्दैवाने हे भान सुटले. लोकसाहित्याच्या अध्ययनक्षेत्रात 'गहिवर संप्रदाया' चे साम्राज्य सुरू झाले आणि अन्य सामाजिक शास्त्रांच्या अध्ययनक्षेत्रात लोकपरंपरेतील साधने तुच्छ-उपेक्षित मानली जाऊ लागली.

राजवाड्यांनी आपल्या समग्रलक्ष्यी संशोधनातून जी दृष्टी परिपुष्ट केली, तिचा वारसा चालवण्याऐवजी राजवाड्यांच्या तीव्र शब्दांतील काही विधानांचाच वारसा आपल्या इतिहाससंशोधकांनी आणि इतिहासकारांनी चालवला आहे. राजवाडे एखाद्या अस्सल पत्रापुढे बखरींचा सर्व संभार तुच्छ मानीत आणि तसे पुनः पुन्हा लिहून-बोलून दाखवीत असत; परंतु स्वतः राजवाड्यांनी व्यक्तिनामांतून भूतकाळाचे मौन मोडायचा व्यापक प्रयत्न केला आहे. बखरीत विसंगती असतील, स्थलकालाच्या उल्लेखांचा नेमकेपणा नसेल, घटनांच्या कालक्रमाची उलटापालट झालेली असेल, वर्णनात अतिरंजन असेल; तरीही तत्कालीन समाज इतिहासकर्त्या पुरूषांविषयी कोणत्या दृष्टीने पहात असे, त्यांच्याविषयीच्या त्या समाजाच्या प्रतिक्रिया कोणत्या स्वरूपाच्या असत, याचा बोध ऐतिहासिक अस्सल कागदपत्रांतून पुरेसा होत नाही, तर तो पुराणसरणीत रचलेल्या बखरीतून होतो. शिवछत्रपतींचे युगांतरकारी कर्तृत्व पाहून तत्कालीन समाजाच्या त्यांच्याविषयी ज्या प्रतिक्रिया प्रकटल्या, त्यांचे भेदक दर्शन शिवचरित्रपर बखरींच्या पानापानांतून घडते आहे. समकालीन आणि निकट-उत्तरकालीन समाजाने शिवप्रभूंना श्रीरामाच्या अथवा श्रीकृष्णाच्या रूपात अनुभवले आहे; अधर्माचे निखंदन आणि धर्माचे संस्थापन करणाऱ्या परमेश्वराच्या 'संभवामि युगे युगे' या आश्वासनाचा एक ज्वलंत प्रत्यय म्हणूनच त्यांनी शिवप्रभुंच्या चरित्राकडे पाहिले आहे. इतिहासाचे पुराणीकरण करण्याची ही पारंपरिक समाजमनाची प्रवृत्ती, एक पौराणिक वीरपुरूष (Mythical Hero) म्हणून समकालीन पुरूषाचे चरित्र अनुभवण्याची ही तत्कालीन समाजमनाची अपरिहार्य अवस्था बखरींतून अथवा 'शिवभारता' सारख्या पुराणसदृश काव्यांतून जेवढी प्रतिबिंब झालेली दिसते; तेवढी वस्तुनिष्ठेने राजकीय व्यवहाराची नोंद करणाऱ्या कागदपत्रांतून प्रतिबिंबीत झालेली दिसत नाही आणि म्हणूनच, ज्यांना आपण वस्तुनिष्ठेच्या निकषावर अस्सल, विश्वसनीय साधने म्हणतो, त्या साधनांतून उभा राहणारा इतिहास हा अगदीच स्थूल, शुष्क आणि चैतन्यहीन इतिहास ठरण्याचा धोका असतो. कारण तो इतिहास ज्या समाजाचा असतो, त्या समाजाचे चरित्र सर्वांगांनी व्यापण्याची शक्ती या 'अस्सल'

समजल्या जाणाऱ्या साधनांत अल्पांशानेच असते. म्हणूनच इतिहाससंशोधकांनी आणि इतिहासकारांनी लोकपरंपरेशी जवळीक साधणाऱ्या साधनांचा विचार केला पाहिजे, तरच त्यांना खऱ्या अर्थाने लोकांचा इतिहास, उभ्या समाजाच्या अंतर्बाह्य स्थितीगतीचा इतिहास रसरशीत स्वरूपात उभा करता येईल.

कोरीव लेख, इतिहास आणि लोकसाहित्य

इतिहासरचनेत अत्यंत विश्वसनीय समजल्या जाणाऱ्या कोरीव लेखांचा विचार केला, तरी आपल्याला याच निष्कर्षाप्रत यावे लागेल. 'वस्तुनिष्ठा' सांभाळण्याचा दावा सांगणारे संशोधक कोरीव लेखांचे महत्त्व अनन्यसाधरण मानतात, हे आपल्याला चांगले माहीत आहे. परंतु कोरीव लेखांतील आशय ज्या राजपुरूषांच्या वंशावळीशी विजय-घटनांशी, धार्मिक कृत्यांशी आणि राज्यव्यवस्थाविषयक आदेशांशी संबद्ध असतो, ते पुरूषही आपल्या काळातील परंपराशील समाजाचेच घटक असतात आणि पारंपरिक समाजमनाच्या सर्व धारणांचे निष्ठावान परिपोषक असतात, याची गंभीर जाणीव आपल्या इतिहास-संशोधकांना असल्याचे त्यांच्या लेखनातून जाणवत नाही. अन्य लिखित वाङ्‌मयीन साधने अथवा मौखिक परंपरेतील साधने आणि कोरीव लेखांसारखी साधने यात फरक इतकाच असतो की, कोरीव लेखांतील कालोल्लेख हे अपरिवर्तनीय स्वरूपात नोंदले गेलेले असतात. यापलीकडे या उभय प्रकारच्या साधनात तरतमभाव दाखविण्याची जरुरी नाही. ज्यांचे कोरीव लेख मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध झालेले आहेत, अशा अनेक मध्यकालीन राजवंशांतील पुरुषांनी आपल्या लेखात स्वतःचा वंश देवांशी, पुराणपुरूषांशी, दैवी प्राण्यांशी जोडण्याचा प्रयत्न केला आहे. अनेक कोरीव लेखांत विशिष्ट स्थानांचा महिमा सांगताना चक्क स्थानमहिमापोषक पारंपरिक पुराणकथा नोंदवलेल्या आहेत. दानलेखांतून पुण्याचे आमीष निर्माण करणारे आशीर्वादश्लोक आणि पापांचे भय निर्माण करणारे शापश्लोकही कोरलेले आहेत. आमचे इतिहाससंशोधक कधी मोहाने, 'कोरीव लेखात आलेले आहे. तेव्हा त्याच्या ऐतिहासिकतेचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही,' अशा निःशंक भावाने कोरीव लेखातील पौराणिकता इतिहासाच्या प्रतिष्ठेने आपल्या माथी मारतात, तर कधी अशा उल्लेखांचे सामाजिक मनाच्या उकलीतील गांभीर्य ध्यानी न घेता त्यांची चक्क उपेक्षा करतात. या दोन्ही बाबी ज्ञानदृष्ट्या हानीकारक आहेत, यात मुळीच संशय नाही.

उदाहरणार्थ, पंढरपूरच्या विठ्ठलमंदिरात होयसळ यादवांचा जो संस्कृत-कन्नड लेख आहे, त्यात श्रीविठ्ठलाला 'पुंडरीकमुनिमनःकुमुदविकाससुधाकर' असे विशेषण आलेले आहे.[३] म्हणजे 'श्रीविठ्ठल हा पुंडरीकमुनीच्या मनोरूपी कमलाचा विकास करणारा चंद्र आहे,' असे त्या लेखात म्हटले आहे. आमच्या संशोधकांनी निर्णय दिला की, ज्या

अर्थी कोरीव लेखात पुंडरीकमुनीचा विठ्ठलसंदर्भात उल्लेख आला आहे, त्या अर्थी पुंडरीक / पुंडलीक हा ऐतिहासिक पुरूष होता, हे सिद्धच होत आहे! खरे तर या उल्लेखाचा अर्थ इतकाच आहे की, हा लेख ज्यावेळी कोरला गेला, त्या वेळी पुंडलिकाची कथा जनमानसाने सर्वभावे स्वीकारलेली होती. त्या कथेची प्रतिष्ठा समाजमनात स्थिर झाल्याचा तो पुरावा आहे. पुंडलिकाच्या ऐतिहासिकतेचा तो पुरावा नव्हे. कारण, पंढरपूर येथीलच आणखी एका लेखात (श. १२३३) श्रीविठ्ठलाला 'श्रीमद्दक्षिणद्वारावतिपांडरि-पुरवराधीश्वर पुंडरीकवरद पांडवप्रतिपालक भगतजनसेवित सदाप्रसन्न' इत्यादी विशेषणांनी उल्लेखिले आहे.[४] आता 'पुंडरीकवरद' या विशेषणामुळे जर पुंडलिकाला ऐतिहासिक ठरवायचे असेल, तर त्याच्या पुढच्याच 'पांडव-प्रतिपालक' या विशेषणामुळे पांडवांचे ऐतिहासिकत्व आणि त्यांचा विठ्ठलसंबंध अस्सल पुराव्याने सिद्ध होत आहे, असे का मानू नये? असे मानणे सोयीचे नाही-योग्य नाही, एवढा विवेक बाळगला म्हणजे मग कोरीव लेखांच्या अभ्यासातही लोकतत्त्वीय दृष्टीचा अवलंब अपरिहार्य आहे, हे पटेल आणि कोरीव लेखातील एरवी भाकड मानली जाणारी सामग्री ही वेगळ्या दिशेने आपल्याला समाजमनाच्या गाभ्यात घेऊन जाईल. कोरीव लेखातील पुराणकथेच्या नोंदीसाठी आपण आणखी उदाहरण पाहू. रामचंद्रदेव यादवाच्या काळाचा एक शिलालेख माहूरजवळच्या उन्हकदेव नामक उष्णोदकस्थानी आहे.[५] या लेखात रामचंद्रदेवाचा, तसेच त्याचा प्रधान हेमाडीपंडित याचा स्पष्ट उल्लेख असून, लेखात शके १२०१ हा काळही अगदी निःशंक स्वरूपात नोंदवलेला आहे. या लेखात उन्हकदेव या स्थानाचा महिमा गाताना असे म्हटले आहे की, 'त्रेतायुगी रामु वनवासप्रसंगी सरभंगाचेआ आस्रमा आले : सरभंगाप्रीत्यर्थ हे उदक उष्ण केले : तदाकालौणि देवरचीत तिर्थ हेः' ही सरळ सरळ त्या स्थानाची माहत्म्यकथा आहे. केवळ कोरीव लेखात ही कथा आलेली आहे, म्हणून काही त्या रामाच्या, शरभंग ऋषीच्या आणि त्या दोघांचा त्या स्थानाशी संबंध जोडणाऱ्या घटनेच्या ऐतिहासिकतेची साक्ष ठरू शकणार नाही. या लेखात या कथेचा जो समावेश झाला आहे, त्याचा अर्थ इतकाच की, शके १२०१ पूर्वीपासून उन्हकदेव या स्थानाचा तीर्थमहिमा या कथेने पुष्ट केला जात होता; तो महिमा केवळ तेथील भाविक रहिवाशांनाच नव्हे, तर त्या स्थानावर राज्य करणाऱ्या मातबर शासकांनाही पूर्ण श्रद्धेने मान्य होता. श्रद्धांच्या बाबतीत प्रजा आणि राजा हे दोघेही एकरूप होते, एकाच पातळीवर नांदत होते.

इतिहासरचनेत सर्वाधिक विश्वसनियता प्राप्त झालेल्या कोरीव लेखांचाच विषय चालला आहे, म्हणून त्यातल्याच आणखी एका 'क्षुद्र' अथवा 'अर्थवादात्मक' मानल्या गेलेल्या राजविशेषणाचा विचार करू. हे विशेषण 'हिरण्यगर्भप्रसव', 'हिरण्यगर्भप्रसूत',

अथवा 'हिरण्यगर्भ-संभूत' या स्वरूपात आलेले असून त्याचा आढळ दक्षिणेतील अनेक राजपुरूषांच्या कोरीव लेखात होतो. या राजबिरूदाचा अर्थ 'हिरण्यगर्भातून जन्मलेला' असा आहे. या बिरूदाचे मूळ 'हिरण्यगर्भमहादान' या नावाच्या विधीत आहे, असे हुल्श व दिनेशचंद्र सरकार या मातबर संशोधकांनी मार्मिकपणे दाखवून दिले आहे.[६] परंतु या शब्दाच्या अर्थनिश्चितीच्या पुढे ते गेले नाहीत; हे बिरूद ज्या विधीच्या आचरणातून प्राप्त झाले आहे, त्या विधीचा उद्देश कोणता आणि त्यातून प्राप्त झालेले हे बिरूद अभिमानाने मिरवण्यामागची मनोवस्था कोणती, याचा शोध त्यांनी घेतला नाही. हा शोध लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टीतूनच घेणे शक्य आहे. किंबहुना ती दृष्टी अवलंबिल्यावाचून अशा शोधाची प्रवृत्तीच अशक्य आहे.

हिरण्यगर्भमहादान हे षोडश महादानांपैकी एक आहे. या विधीसाठी तीन हात उंचीचा एक 'हिरण्यगर्भ' (सुवर्णाचा गर्भाशय) तयार करतात. हिरण्यगर्भमहादान करू इच्छिणारा राजा वंदनपूर्वक या सुवर्णकुंडात प्रवेश करतो. प्रवेश करताना राजाने आपल्या मुठी वळाव्या आणि दोन्ही गुडघ्यांच्या मध्ये मस्तक शिरकवावे, म्हणजे त्याला गर्भस्थिती प्राप्त होईल, असे मानले जाते. त्या हिरण्यगर्भामध्ये राजपुरूष गर्भरूप होऊन राहिल्यानंतर, एखाद्या स्त्रीचे ज्याप्रमाणे, पुंसवन व सीमंतोन्नयन हे संस्कार अपत्यलाभाच्या संदर्भात होतात, त्याचप्रमाणे पुरोहित हे संस्कार हिरण्यगर्भाचे करतो. मग त्या गर्भवान् हिरण्यगर्भाची प्रसूती होते- म्हणजे आतील गर्भरूप राजपुरूष गर्भाबाहेर येऊन नवा जन्म प्राप्त करतो. तो बाहेर आल्यानंतर नवजात बालकाप्रमाणे त्याचे जातकर्मादी संस्कार पुरोहित साजरे करतो. हे संस्कार पार पाडल्यानंतर तो 'हिरण्यगर्भसंभूत' राजपुरूष आपली कृतज्ञता व्यक्त करण्यासाठी उद्गारतो : 'हे देवश्रेष्ठा, हिरण्यगर्भा! पूर्वी मी मातेच्या कुशीतून जन्म घेतला होता, तेव्हा मी मर्त्यधर्मा होतो; परंतु आता तुझ्या गर्भातून जन्मल्यामुळे मी दिव्यदेही (दिव्यधर्मा) झालो आहे.'' राजपुरूषाच्या या कृतज्ञताभिव्यक्तीनंतर पुरोहित त्याला अभिषेक करताना पुढील अर्थाचा मंत्र उच्चारतात: 'हे राजा, आज जन्मलेल्या तुझ्या अंगांना आम्ही अभिषिंचित करतो.''

हिरण्यगर्भमहादानाचे हे विवरण पहाता असे स्पष्ट होते की, राजपुरूषाच्या मर्त्य जीवनाचा सांकेतिक अंत करून, त्याचा दिव्य पुनर्जन्म घडवावा आणि त्याला असे 'द्विजत्व' प्राप्त करून दिल्यानंतर त्याला विधिपूर्वक अभिषेक करावा, या श्रद्धेनेच हा विधी केला जातो. या प्रक्रियेतून खरे म्हणजे या विधीचे उद्दिष्ट स्पष्टपणे उमलून येत आहे. ज्यांना उपनयनाचा, द्विजत्वाचा, दैवी पुनर्जन्माचा अधिकार नाकारण्यात आलेला आहे, अशा समाजस्तरातून जे पुरुष आपल्या बाहुबळाने सत्ता संपादन करीत असत,

त्यांना सामाजिक प्रतिष्ठा प्रदान करण्यासाठीच हा विधी केला जात असे. कारण, प्रतिष्ठा (Status) आणि सत्ता (Power) यांचा संबंध अविभाज्य आहे. सत्ता मिळवली, तरी प्रतिष्ठेवाचून, जनसमर्थनावाचून ती राबवता येत नाही. प्रतिष्ठेशिवाय सत्ता राबवण्याचा प्रयत्न केला, तर त्या सत्ताकांक्षी पुरूषाला समाजात पुंड-पाळेगारापलीकडे कसलीही किंमत दिली जात नाही. मध्ययुगात 'नंन्दान्तं क्षत्रियकुलम्' ही विचारसरणी प्रसृत करून, उच्चवर्णीयांनी ब्राम्हण आणि शूद्र या दोनच वर्णांचे अस्तित्व मानले होते. परंतु शूद्र मानल्या गेलेल्या कुळांतून जेव्हा विक्रमी पुरूष पुरूषार्थ गाजवून सत्ताधीश बनत, तेव्हा पुरोहित- वर्ग त्यांना कधी दिव्यपुरूषोद्भव ठरवून त्यांच्या वंशावळी नव्याने सिद्ध करीत; कधी संस्कारलोप झाला आहे, असे ठरवून तो दूर करण्यासाठी प्रायश्चित्तादी विधी करून त्यांना नव्याने क्षत्रियत्व बहाल करीत आणि कधी हिरण्यगर्भमहादानासारखे विधी घडवून त्यांना दिव्य पुनर्जन्माची अवस्था प्रदान करीत. हे सर्व प्रकार आपल्या तथाकथित 'वस्तुनिष्ठ' अध्ययनदृष्टीतून खुळचटपणाचे वाटतील; परंतु लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टीतून त्यांच्याकडे पाहिले की, तत्कालीन समूहमानसाच्या अंतर्मनाचा ठाव घेण्यासाठी उपकारक ठरतील आणि सत्तेच्या स्थिर आणि निकोप अवस्थेसाठी आवश्यक असलेल्या प्रतिष्ठेची प्राप्ती करून घेण्याकरिता तत्कालीन राजपुरूषांनी उत्कटतेने केलेल्या प्रयत्नांचे गांभीर्यही सामाजिक दृष्टीने आपल्याला प्रतीत होईल. कोरीव लेखांसारख्या साधनांचा वापर करताना इतिहासकारांनी गौण, क्षुद्र आणि म्हणूनच अत्यंत उपेक्षणीय मानलेल्या उल्लेखांची दखल लोकतत्त्वीय दृष्टीने घेतल्यावरच इतिहास खऱ्या अर्थाने कसा आकळू शकेल, याचे हे ओझरते दर्शन आहे. इतिहाससाधनांची कक्षा विस्तारण्यासाठी आणि बहुचर्चित साधनांचे यथार्थ आकलन घडण्यासाठी या नव्या दृष्टीचा अवलंब येथून पुढे तरी आस्थेने केला जावा, अशी माझी उत्कट इच्छा आहे. जेव्हा या दृष्टीचा अवलंब केला जाईल, तेव्हाच आपला इतिहास प्राणवान् होऊन आपल्यापुढे उभा राहील, हे आपण विसरता कामा नये.

साध्य-साधन-विवेक

इतिहासाच्या व्यापक आकलनासाठी लोकतत्त्वीय अध्ययनदृष्टी उघडी ठेवून, मौखिक परंपरा आणि वाङ्मयीन साधने यांचा सावध / समुचित उपयोग करीत करीत ऐतिहासिक कागदपत्रांचा आणि कोरीव लेखांसारख्या साधनांचा अभ्यास झाला, तरच तो इतिहासरचनेला सर्वांगांनी उपकारक ठरू शकेल.

संशोधकांनी इतिहाससंशोधनाच्या क्षेत्रात कोरीव लेखांना असाधारण महत्त्व दिले असले, तरी आजवर या महत्त्वपूर्ण अशा साधनांचा वापर प्राधान्याने राजकीय

इतिहासाच्या मांडणीकरिताच होत आलेला आहे. मध्ययुगात मठ-मंदिरांना आणि त्यांच्याशी निगडित असलेल्या उपासनाक्षेत्रातील सेवाधाऱ्यांना व नेत्यांना राज्यकर्त्यांचा आश्रय फार मोठ्या प्रमाणावर लाभलेला असल्यामुळे, मध्ययुगातील असंख्य दानलेखांच्या आधारे सांस्कृतिक इतिहासावरही विपुल प्रकाश टाकता येतो. संशोधकांना याची जाणीव असूनही, तुलनेने विचार करता, या साधनांचा वापर सांस्कृतिक इतिहासाच्या मांडणीसाठी पुरेशा गांभीर्याने आणि पुरेशा प्रमाणात झाला नाही, असे खेदाने म्हणावे लागते. कोरीव लेखांच्या आधारे सांस्कृतिक इतिहासाची मांडणी करणारे जे अपवादात्मक गंभीर प्रयत्न झाले आहेत,[७] त्यातही लोकपरंपरेतील साधनांची जोड देण्याच्या दृष्टीचा पूर्णतः अभाव असल्याचे दिसते. राज्यकर्त्यांच्या उदार आश्रयाने समृद्ध बनलेली अभिजात परंपरेशी नाते सांगणारी जी उपासना- केंद्रे कोरीव लेखांतील उल्लेखातून प्रकाशात येतात, ती कोणत्या मूलश्रद्धांतून, कोणत्या क्रमाने विकसित झाली, याचा बोध लोकपरंपरेतील साधनांच्या अभ्यासाची जोड दिल्यावाचून घडणारच नाही.

सामाजिक-सांस्कृतिक इतिहासाच्या बाबतीत विचार करण्याच्या आपल्या पद्धतीला खूप मर्यादा आहेत; त्यामुळेच, त्यासाठी उपयुक्त ठरणाऱ्या साधनांच्या महत्त्वा-संबंधी आणि आपल्याला उपलब्ध होणाऱ्या साधनांतील सामाजिक-सांस्कृतिक आशयाचे महत्त्व जोखण्यासंबंधी काही ठोकळेबाज समजुतींचे अडसर आपणच आपल्या बुद्धीच्या वाटेत निर्माण करून ठेवलेले आहेत. या अडसरांमुळे किती तरी महत्त्वपूर्ण साधनांची आपण उपेक्षा करीत राहिलो आहोत आणि जी साधने आपण महत्त्वपूर्ण मानली आहेत, त्यातलाही किती तरी महत्त्वपूर्ण आशय आपण सातत्याने तुच्छ मानून दुर्लक्षिला आहे. हे असे का घडले, का घडत राहिले, याचा आपण अंतर्मुख दृष्टीने विचार केल्यावर, आपल्या लक्षात येईल की, साधनांच्या महत्त्वासंबंधीच्या आपल्या तारतम्यविचाराची मर्यादा साध्यासंबंधीच्या आपल्या विचारांच्या मर्यादेतूनच, म्हणजे ज्ञानक्षेत्रातील सांप्रदायिकतेतूनच निर्माण झालेली आहे. ज्ञानोपासनेच्या नवनव्या वाटा विविध प्रकारच्या सांप्रदायिकतेने रूद्ध झालेल्या आहेत; त्या मोकळ्या करण्याच्या विचाराला बळ लाभावे, एवढाच माझा हेतू आहे.

संदर्भ-टिपा

१. **'इतिहासाचार्य राजवाडे यांचे लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययन'** : रा. चिं. ढेरे. 'नवभारत', मे १९७७.

२. **प्राचीन महाराष्ट्र, विभाग पहिला** : श्री. व्यं. केतकर, पुणे, १९३५.
प्राचीन महाराष्ट्र, विभाग दुसरा : श्री. व्यं. केतकर, पुणे, १९६३.

३. **महाराष्ट्राची सत्त्वधारा** संपादक : गो. म. कुलकर्णी व वि. त्र्यं. शेटे, पुंणे, १९८१. पृ. ८१.

४. **प्राचीन मराठी कोरीव लेख** संपादक : शं. गो. तुळपुळे. पुणे, १९६३. पृ. २६०.

५. तत्रैव, पृ. २०३.

६ **Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India** : D. C. Sircar. Delhi, 1971. pp. 161-167.

७ उदाहरणार्थ पहा / **The Kapalikas and Kalamukhas (Two Lost Saivite Sects) :** David N. Lorenzen. New Delhi, 1972.

'लोकसाहित्य : शोध आणि समीक्षा' /

रा. चिं. ढेरे, पुणे, १९९०. पृ. १६-४३ मधून संकलित.



२. लोकसंस्कृती व नागरसंस्कृती : परस्पर अनुबंध

- प्रा. विश्वनाथ शिंदे

संस्कृती ही संज्ञा अतिशय गुंतागुंतीची असून तिच्यात अनेक गोष्टींचा समावेश होतो. ''संस्कारपूर्ण व संस्कारमय जीवन जगण्याची देशकाल विशिष्ट रीत म्हणजे संस्कृती' अशी व्याख्या इरावती कर्वे यांनी केली आहे. एडवर्ड बी टायलरने ''संस्कृती ही अशी एक संकीर्ण समग्रता आहे की, ज्यात ज्ञान, श्रद्धा, कला, नीती, कायदा, रूढी या व अशाच इतर पात्रतांचा आणि सवयींचा समावेश होतो आणि गोष्टी व्यक्तीने समाजाचा सभासद या नात्याने संपादित केलेल्या असतात. ''मनुष्य व्यक्तिशः व समुदायशः जी जीवनपध्दती निर्माण करतो, आणि जीवन साफल्यार्थ स्वतःवर व बाह्य विश्वावर संस्कार करून जे आविष्कार करतो ती पध्दती वा तो आविष्कार संस्कृती होय.'' अशी व्याख्या तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केली आहे. या व्याख्येवर स्वतः तर्कतीर्थ समाधानी नसल्याने एक विस्तृत अर्थाची व दुसरी अधिक मर्यादित अर्थाची अशा संस्कृतीच्या दोन व्याख्या त्यांनी केल्या आहेत. आधिभौतिक व आध्यात्मिक या संस्कृतीच्या दोन बाजू असून शेती, पशुपालन, स्थापत्य, धातुकाम, यंत्रनिर्मिती किंवा अर्थोत्पादन यास भौतिक संस्कृती असे म्हणतात. तर धर्म, नीती, कायदा, विद्या, कलाप्रावीण्य, वाङ्मय या गोष्टींचा अंतर्भाव आध्यात्मिक संस्कृतीत होतो. असेही तर्कतीर्थ जोशी यांनी सांगितले आहे.

संस्कृतीचे स्वरूप अत्यंत व्यापक आणि गुंतागुंतीचे आहे ही बाब संस्कतीच्या वरील व्याख्या वाचल्यावर ध्यानात येते. याशिवाय व्यक्तीचा किंवा समाजाचा स्वाभाविकपणे होणारा विकास आणि अन्य संस्कृतीच्या सहवासाने एकमेकात होणारे बदल या दोन्ही, मार्गाने संस्कृतीत परिवर्तन होत असते. भिन्नभिन्न संस्कृती ज्यावेळी एकत्र येतात, तेव्हा एकमेकात क्रिया प्रतिक्रिया होते आणि संस्कृतीचा विकास होतो. म्हणजे संस्कृती ही स्थिर नसून सतत बदलणारी असते. त्यामुळेही संस्कृतीचे नेमके स्वरूप स्पष्ट करणे कठीण असते. पण असे असले तरी संस्कृती शब्द नवा नाही. दैनंदिन व्यवहारात भिन्न भिन्न अर्थाने हा शब्द आपण वापरत असतो. पारंपारिक रीतीरिवाजं, रुढी, समजूती, विविध प्रकारच्या कला, ज्ञान, कौशल्य इत्यादी संदर्भात ही संज्ञा आपण वापरतो. 'अलिकडे संस्कृती निर्माण करणारा प्राणी म्हणजे माणूस' अशी एक वैशिष्ट्यपूर्ण व्याख्या माणसाची केलेली दिसते. इतर प्राण्यापेक्षा मानव प्राण्याचे व्यवच्छेदक लक्षण वरील व्याख्येत व्यक्त झाले आहे. पण असे असले तरी सर्व समाजाची एकच एक संस्कृती

असते असे मात्र नाही. संस्कृतीचे स्वरूप समुहानुसार बदलत असते. संस्कृती ही जीवन जगण्याची एक रीत असल्याने जगण्याच्या रीतीबरोबर ती बदलत जाते. सतत बदलत जाणे हे एक संस्कृतीचे लक्षण असते. ती कुणा एका माणसाने किंवा समुहाने निर्माण केलेली असत नाही, तर अनेक पिढ्यांची ती सामुहिक निर्मिती असते. एका पिढीकडून ती दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमीत होत असते. पारंपारिकता आणि आधुनिकता अशा दोन्ही वैशिष्ट्यांचा संस्कृतीमध्ये अंतर्भाव असतो. म्हणजे सर्व समुहाला एकत्रित बांधणारी काही समान वैशिष्ट्ये संस्कृतीमध्ये असतात. हे खरे असले तरी प्रत्येक समूहाप्रमाणे संस्कृती भिन्न असू शकते. अनेक उपसंस्कृत्यांच्या एकत्रिकरणातून समग्र संस्कृतीचा एक आराखडा सिध्द झालेला असतो.

भारतीय संस्कृती

भारतीय संस्कृतीमध्ये उपरोक्त सर्व वैशिष्ट्ये आहेत. त्यामुळे भारतीय संस्कृतीचे स्वरूप सर्व संग्राहक आणि विकसनशील असे आहे. भारतीय संस्कृती ही कोणा एकाची मिरास नाही. ती केवळ निषादांची, द्रविडांची किंवा आर्यांचीही नाही. जे भारतात आले, राहिले, येथील आचार विचारांचा स्वीकार करून भारतवाशी झाले त्या सर्वांची ही संस्कृती आहे. पण आजतरी भारतीय संस्कृती म्हणजे हिंदू संस्कृती असेच तिचे रूप राहिले आहे. ''हिंदू संस्कृती ही एकच ईश्वर, एकच प्रेषित आणि एकच धर्मग्रंथ मानणारी अशी एकात्म, एकसंघ संस्कृती नाही. ही गोष्ट येथे तिचा गुण वा दोष म्हणून नव्हे तर तिचे खास वैशिष्ट्ये म्हणून ध्यानात घ्यावयाची आहे. खरे तर हिंदू संस्कृती हा 'हिंदू' या एकाच नावाखाली वावरणारा अनेक संस्कृतीचा समुच्चय आहे. या अनेक संस्कृती परस्परांपासून केवळ भिन्नच आहेत असे नव्हे, तर अनेकदा परस्परांच्या विरोधीही आहेत. या सर्वांचा विशिष्ट प्रमाणात समन्वय होऊन सर्वांनीच हिंदू हे नाव धारण केलेले असले तरी त्यांच्यातील वेगळेपणा संपलेला मात्र नाही. आपल्या या वेगवेगळ्या मतांचा त्वेषाने पुरस्कार करणारे असंख्य पंथ, संप्रदाय इत्यादींचा हिंदू संस्कृतीमध्ये अंतर्भाव आहे. येथे ईश्वरवादी आहेत, अनीश्वरवादी आहेत. द्वैती - अद्वैती आहेत. अवैदिक आहेत. यां सर्वांच्या उपास्यदेवता भिन्न, आचारपध्दती भिन्न, तत्वज्ञान भिन्न अशी स्थिती आहे. वैदिक हिंदूना सतत अधिसत्ताचे पाठबळ लाभल्याने पारंपारिक हिंदू संस्कृतीचा प्रभाव समाजमनावर असला तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात पाळला जातो तो धर्म हिंदू धर्माहून वेगळा असा लोकधर्म असतो. हा लोकधर्म मिथके, दंतकथा, रुढी, परंपरा यांच्या आधारावर उभा असतो. तो लोकांच्या आचरणातून, रूढीपरंपरेतून, देवदेवतांच्या पूजा आराधनेतून लोकविधींच्या आचरणातून अभिव्यक्त होत असतो. लोकसंस्कृतीच्या संकल्पेनेच्या आधारावर तो चालत

असतो. देशीवादाची संकल्पना स्पष्ट करताना भालचंद्र नेमाडे यांनी भारतीय संस्कृतीचे स्वरूप विशद केले आहे." सहस्त्रावधी जमातींनी आपापला मूळ देशीपणा न घालवता भाषा, धर्म, अन्नवस्त्रादी शैली व चालीरीती आपल्या अस्तित्वाबरोबर टिकविल्या. ह्यामुळे भारतीय परंपरेत देशीपणाच्या अचल भौगोलिक तत्वांची संकल्पना नेहमी उभ्या आडव्या धाग्यांनी घट्ट विणली गेली आहे. म्हणून हिंदुस्थान हे केवळ एककेंद्री राष्ट्र नसून एक हळूहळू बदलत जाणारे बहुकेंद्री, बहुलक्षी भूमीसातत्य आहे.

वरील विवेचनावरून असे म्हणता येते की, भारतीय संस्कृती म्हणून आपण जिला संबोधतो तिचे स्वरुप व्यामिश्र आहे. गुंतागुंतीचे आहे. भारतीय संस्कृतीच्या जडणघडणीत त्या त्या प्रदेशामध्ये विभिन्न संस्कृतीची जी छोटी छोटी बेटे असतात, त्यांच्या संस्कृतीचा वेगळेपणा आजही टिकून आहे. भारत हा अनेक जाती-जमातींचा व विविध धार्मिक, भाषिक, वांशिक समुहांचा मिळून बनलेला देश आहे. आणि या प्रत्येक समुहाच्या वर्तनरीती, त्यातील मूल्यपरंपरा इत्यादी गोष्टी परस्परांहून भिन्न आहेत. एका विशाल भारतीय समाजाच्या अंतर्गत अनेक समूह आहेत आणि प्रत्येकाची संस्कृती भिन्न आणि वेगळी तसेच वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. एकाच समाजातील विभिन्न समुहाच्या ज्या समुह विशिष्ठ संस्कृती असतात. त्यांना समाजशास्त्रज्ञ उपसंस्कृती (Sub - Cultures) असे संबोधतात.लोकसंस्कृती ही अशीच एक वेगळी वैशिष्ट्यपूर्ण आणि सर्व समूहाच्या लोकमानसाला स्वतःमध्ये सामावून घेणारी संस्कृती आहे. अशा या व्यामिश्र संस्कृती संकल्पनेतील लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यामधील परस्पर अनुबंधाचा विचार प्रस्तुत अभ्यासात करावयाचा आहे. त्यासाठी आधी लोकसंस्कृतीची संकल्पना समजून घ्यावी लागेल.

लोकसंस्कृतीची संकल्पना

मौखिक परंपरेने चालत येणाऱ्या लोकसाहित्याचा लोककथा, दंतकथा, मिथके, लोकगीत, लोकनाट्य, म्हणी, वाक्यप्रचार, रुढी, परंपरा, समजुती इत्यादी घटकांतून लोकसंस्कृतीची अनेक अंगे प्रकट झालेली आढळतात. हे लोकसाहित्य खेड्यापाड्यातील अशिक्षित लोकांनी निर्माण केलेले असते. शहरात राहणारे लोकही लोकसाहित्याची निर्मिती करीत असतात. आणि लोकसाहित्याची परंपरा जपतात. लोकसाहित्य, लोकसंस्कृती या संज्ञेतील पहिले पद 'लोक' आहे. 'लोक' ही संज्ञा व्यवहारात प्रचलित असणाऱ्या 'लोक' या शब्दाला जो अर्थ आहे. त्यापेक्षा वेगळ्या अर्थाची आहे. त्यामुळे लोकसंस्कृतीची संकल्पना समजून घेण्याआधी 'लोक' चा अर्थ ध्यानात घ्यावा लागेल. 'लोक' चा अर्थ स्पष्ट होताच लोकसंस्कृतीचे स्वरूपही आपोआप स्पष्ट होत जाईल.

साधारणपणे जे खेड्यात राहतात ते 'लोक' अशी आपली समजूत असते. लोकसाहित्य किंवा लोकसंस्कृती या संज्ञेमध्ये असणाऱ्या 'लोक' शब्दाचा अर्थ काहीसा वेगळा आहे. पाश्चात्य अभ्यासकांनी असंस्कृत, अज्ञानी, अशिक्षित समाज म्हणजे 'लोक' असा अर्थ केला आहे. आदिम समाज म्हणजे 'लोक' असाही अर्थ काही अभ्यासकांनी विशद केला आहे. पण पाश्चात्य अभ्यासकांनी 'लोक' संकल्पनेबाबत जी विविध मते मांडली आहेत त्याचा येथे विस्ताराने परामर्ष घेण्याचे कारण नाही. पण अभ्यासाच्या विकासाबरोबर 'लोक' संबधीच्या धारणा कशा बदलत गेल्या आणि आज 'लोक' ची धारणा कोणत्या अर्थाजवळ येऊन स्थिर झालेली आहे, इतके मात्र आपल्या विषयाच्या संदर्भात लक्षात घ्यावे लागेल.

विल्यम थॉमसने 'लोक' म्हणजे असंस्कृत वर्ग असा अर्थ सांगितला. नंतरच्या काळात आदिमसमूह म्हणजे 'लोक' असे रेडक्लिफ ब्राऊन या युरोपिय अभ्यासकाने सांगितले. अँड्र्यु लँग, बिशप पर्सी, फ्रान्सिस गुमेर या सांस्कृतिक मानसशास्त्राच्या अभ्यासकांनी लोकसाहित्य ही आदिम लोकांची अभिव्यक्ती असते आणि तो समाज असंस्कृत असतो. त्यामुळे 'लोक' म्हणजे आदिम समाज अशी धारणा त्यांच्या विवेचनातून व्यक्त होते. पुढे अभ्यासकांच्या असे लक्षात आले की, लोकसाहित्य केवळ आदिम जनजीवनापुरते मर्यादित नाही. त्याची कक्षा अधिक विशाल आहे. त्यामुळे 'लोक' संबंधीची पूर्वोक्त धारणा अपुरी आहे. कृषिजीवनावर त्यांच्या अभ्यासाचे लक्ष केंद्रीत झाल्यावर 'लोक' म्हणजे ग्रामीण समाज असाही एक अर्थ 'लोक' संकल्पनेचा सांगितला गेला. हा ग्रामीण समाज खेड्यात राहात असला तरी शहरातील नागर संस्कृतीशीही यांचा संबंध असतो असेही प्रतिपादन त्यांनी केले आहे आणि खेड्यात आणि शहरात राहणारे 'लोक' म्हणजे लोकसंस्कृती तील 'लोक' असा या शब्दाचा अर्थ आहे अशी धारणा निश्चित करण्यात आली. १९५३ साली प्रकाशित झालेल्या 'एन्सायक्लोपिडिया ऑफ ब्रिटानिका' या कोशात कृषिसंस्कृतीशी निगडीत असणारा ग्रामीण समुदाय म्हणजे लोक अर्थ आहे. हा ग्रामीण समुदाय शहरी शिक्षणपद्धती, विधी, संस्कार यापासून दूर असल्याने त्यांची संस्कृती वेगळी असते असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा भावार्थ आहे. जॉर्ज हरझॉक याने नागरी संस्कृती, आर्थिक विकास आणि शिक्षण यापासून दूर असलेला, आणि स्वतंत्र्य सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये असलेला समूह म्हणजे 'लोक' असे म्हटले आहे.

भारतीय अभ्यासकांनी 'लोक'चा अर्थ दोन प्रकारे विशद केलेला आढळतो. काही अभ्यासक पाश्चात्य अभ्यासकाप्रमाणे ग्रामीण आणि नागर असा भेद करून 'लोक' चा अर्थ विशद करतात. तर काही अभ्यासक नागर आणि ग्रामीण असा भेद न करता

सरसकट नागर आणि ग्रामीण समूहाला उद्देशून 'लोक' ही संकल्पना उपयोगात आणतात. कुंजबिहारी दास हे पहिल्या मताचे आहेत. तर वासुदेवशरण अग्रवाल, हजारीप्रसाद द्विवेदी हे दुसऱ्या मताचे.आग्रही आहेत. डॉ. सत्येंद्र यांची 'लोक' ची व्याख्या या संदर्भात ध्यानात घेता येईल.'लोक' मनुष्य समाज का वह वर्ग है जो अभिजात्य संस्कार, शास्त्रीयता और पांडित्य की चेतना अथवा अहंकार से शून्य है। और जो एक परंपरा के प्रवाह मे जिवित रहता है। सत्येंद्र यांच्या व्याख्येतही 'लोका' कडे बघण्याचा दृष्टीकोन योग्य प्रकारचा असलेला दिसत नाही. ते तर्कशून्य, बुध्दिहीन असतात. त्याच्यात चिंतनक्षमता नसते असा जो अर्थ सूचित होतो तो स्वीकारता येत नाही. मराठी भाषेत ना. गो. कालेलकर यांनी 'लोक' ची केलेली व्याख्या अधिक स्वीकाराहार्य वाटते " लोक म्हणजे एका वेगळ्या संस्कृतीचे दर्शन घडविणारा वर्ग, ही संस्कृती स्वाभाविकपणे जगते आणि निसर्गाला अधिक जवळची असते. बाह्य संस्कारापासून अलिप्त राहिल्यामुळे तिच्यात पुरातनत्वाचे निर्भेळ अवशेष अधिक प्रमाणात मिळू शकतात. ही आद्यसंस्कृती नसली तरी तिची जुन्यातजुनी उपलब्ध होणारी अवस्था आहे"

उपरोक्त विवेचनात 'लोक' या संज्ञेचा अर्थ उत्तरोत्तर बदलत गेलेला आहे असे दिसते. असाक्षर, असंस्कृत लोक हा अर्थ सामाजिकतेच्या आधाराने लावलेला दिसतो. जातीय धारणा गृहीत धरुन 'लोक' म्हणजे आदिम लोक असा अर्थ लावलेला दिसतो. आणि कृषी जीवनाशी 'लोक' चा अर्थ जोडताना तो भौगोलिक दृष्टीकोनातून विषद केलेला होता असे दिसते. पण त्यावरही अभ्यासकांचे समाधान न झाल्याने मानसशास्त्रीय दृष्टीकोनातून 'लोक' ची संकल्पना स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न झाला. ग्रामीण आणि शहरी भागात राहणाऱ्या लोकांत लोकमानस समान असल्याने ते 'लोक' चे अविभाज्य भाग होतात असे मान्य करण्यात आले. आता प्रश्न असा निर्माण होतो की, ज्याला आपण नागरसमाज असे संबोधतो त्याचा समावेश 'लोक' मध्ये होतो की नाही? इंग्रजी भाषेतील 'सिव्हील सोसायटी' या शब्दाचा प्रतिशब्द म्हणून नागरसमाज ही संज्ञा अठराव्या शतकात रद्द झालेली दिसते. द. ना. धनागरे यांनी मार्क्स,एजंल्स यांच्या विवेचनाच्या आधाराने ही संज्ञा स्पष्ट केली आहे. ''उत्पादन विकासाच्या विकसित टप्प्यावरील भौतिक जगण्याशी निगडित सर्व लौकीक व्यवहार,त्या विवक्षित टप्प्यावरील समग्र व्यापारी व औद्योगिक जीवन व्यवहार कवेत घेत नागरी समाज आकाराला येतो. पण वास्तविक अर्थाने नागरी समाज हे बूर्जा वर्गाच्या उदयउत्कर्षासोबतच प्रथमतः आकाराला आला.' अढ़राव्या शतकात उदयाला आलेल्या 'सिव्हिल सोसायटी' म्हणून संबोधल्या गेलेल्या 'नागरीसमाज' या अर्थाने प्रस्तुत विवेचनात नागर संस्कृती ही संज्ञा

वापरलेली नाही. तर प्राचीन काळापासून नागर आणि 'लोक' अशी जीवन जगण्याची एक रीत अस्तित्वात असलेली दिसते. अगदी 'मोहन जो दरो'मधील संस्कृतीमध्येही 'लोक' आणि 'नागर' असा भेद दिसतो. तो अर्थ येथे गृहित धरुन विवेचन करावयाचे आहे. अशा या परंपरेने चालत आलेल्या नागरसंस्कृतीचा 'लोक'शी कोणताही सबंध असू शकणार नाही अशी भूमिका घेतली जाते; पण ते बरोबर नाही. नागर समाजात लोकसंस्कृतीची अनेक वैशिष्ट्ये असतात. अर्थात नागर संस्कृतीमध्ये लोकसंस्कृतीचे विशेष किती प्रमाणात असतात हा वादाचा मुद्दा होऊ शकेल. पण ते विशेष अजिबात नसतात असे मात्र म्हणता येणार नाही.

कार्ल गुस्ताव युंग याने प्रतिपादन केलेला नेणिव मनाचा(कलेक्टिव्ह अन्‌कॉन्शस माईन्ड) सिध्दांत या संदर्भात ध्यानात घेता येईल. 'मानवी संस्कृतीच्या आदिमपूर्व काळापासूनच्या आठवणी व जाणिवा नकळत मानवाच्या पुढच्या पिढींच्या संस्कृतीत उमटत असतात. त्याचा एक अंश व्यक्तीमनातही असतो. त्यामुळे व्यक्तिमनाचा धागा आपोआपच त्या समूहाच्या पूर्वपरंपरेशी बांधलेला असतो. समूहमनात समूहाच्या बदलाचे अनेक ठसे आपोआप जतन झालेले असतात. आदिकाळातील ज्या जाणिवांची मानवाला आजही गरज असते. त्या जाणिवा नकळत व्यक्तीच्याही अबोध मनात ठसलेल्या असतात. बाह्य जीवनात तसेच काही कारण घडले तर त्या व्यक्तिमनातील अबोधावस्थेत असलेल्या जाणिवा समूहमनातील अबोध जाणिवेशी संवाद साधतात. अशाप्रकारे समूहाच्या प्राचीन काळापासूनच्या मानसिकतेचा प्रवाह आधुनिक काळापर्यंत समूह आणि व्यक्ती दोहोंच्या मनात चालत असतो आणि त्याचा आविष्कार होत असतो यावरून हे स्पष्ट होते की, मिथके, प्रतीक, दंतकथा, रुढी समजुती या लोकसंस्कृतीच्या घटकांमधून लोकमानस प्रकट होत असते. आधुनिक काळातील नागरसंस्कृतीत व्यक्तिमनात आणि समूह मनात हे विशेष अवशेषरुपात का असेना अस्तित्वात असतात. त्यामुळे नागरसमाजातील लोकमानसाचे अस्तित्व असणारी व्यक्ती 'लोक' चा घटक होऊ शकते. यावरुन असे म्हणता येते की, आदिम समाज, ग्रामीण समाज आणि नागर समाज यामध्ये 'लोक' अस्तित्वात असतात. आदिम समाजात सर्वच लोक असतात. तर नागर समाजात हे प्रमाण फार अल्प असेल. तर ग्रामीणसमुहात लोकजीवनाचा प्रभाव अधिक असतो, पण तरीही हा समूह निरंतर नागर जीवनाशी संपर्क ठेवून असल्याने येथे लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यांचे मिश्रण झालेले प्रत्ययाला येते. उदाहरणार्थ ग्रामजीवनात वेदांना प्रमाण मानणारा एक ब्राम्हण समूह असतो, शिक्षण घेऊन सुशिक्षित झालेली माणसेही तेथे असतात. यांचे लोकजीवनाशी निकटचे नाते असते. पण हळूहळू त्यांचा प्रवास

'लोक' कडून 'नागर' कडे होत जातो आणि औद्योगिककरणाच्या प्रभावामुळे त्यांच्यातील लोकजाणिव क्षीण होऊ लागते आणि त्यांचे नागरीकरण होऊ लागते. परिणामी ग्रामजीवनातील लोकांची संख्या कमी होऊ लागते. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, कोणताही मानव समूह घेतला तरी 'लोकमानस' च्या अस्तित्वाच्या आधारे त्या समूहातील 'लोक' रेखांकित करता येतो. आदिम समुहात तो अधिक असतो, ग्रामीण समूहात तो कुठे कमी तर कुठे जास्त असतो; तर नागरसमूहात 'लोक' चे अस्तित्त्व अगदीच गौण स्वरुपात असते. अशा या लोकमानसाद्वारे अभिव्यक्त होणारी जी संस्कृती असते तिला लोकसंस्कृती असे संबोधले जाते. रॉबर्ट रेडफिल्डने लोकसंस्कृतीचे विशेष पुढील प्रमाणे सांगितले आहेत. लहान आकार, एकसंधतेची भावना, स्वयंपूर्णता, आचार- विचारांमध्ये समानता, एकमेकांबद्दल आपुलकी - जिव्हाळा, वर्तनातील सरळपणा, पारंपरिक आचरण-पध्दती, रुढी, समजूती, विश्वास यांची प्रधानता, इच्छा आकांक्षेचा रोख ठोक आविष्कार, मंद गतीने परिवर्तनाचा स्वीकार, आणि एकसूत्र जीवन प्रणाली अशा गोष्टींनी बनलेली संस्कृती म्हणजेच लोकसंस्कृती होय.' अर्थात रेडफिल्डने सांगितलेली सर्व वैशिष्ट्ये तंतोतंत असणारा समूह सापडणे कठीण आहे. रेडफिल्डची ही लोक संस्कृतींची एक आदर्श व्याख्या आहे इतके आपण ध्यानात ठेवले पाहिजे. मात्र लोकसाहित्याचा अभ्यास करताना लोक संस्कृतीचे हे विशेष लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

लोकसंस्कृती व नागरसंस्कृतीः परस्परसंबंध

लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यातील संबंध अन्योन्याश्रित असतात. नागरसंस्कृती लोकसंस्कृतीच्या पायावरच उभी असते, तरी तिच्यात अनेक आधुनिक गोष्टींचा समावेश झालेला असतो. नागरसमूह ज्या वातावरणात वाढलेला असतो त्याची पाळेमुळे लोकसंस्कृतीशीच निगडीत असतात, त्यामुळे त्या समूहाला लोकसंस्कृतीतल्या अनेक गोष्टींचे आकर्षण असते. भोवताली जे वातावरण असते ते पारंपरिकच असते. आचार - विचार रितीरिवाज, विधी - अनुष्ठान, धार्मिक स्वरुपाचे सण -उत्सव ह्या गोष्टी परंपरेने चालत आलेल्या असतात, त्या वातावरणातच नागरसमूह विकसित होत असतो.

साऱ्या मानवी समाजाचा विचार केला तर त्यात ग्रामीण, प्रादेशिक, शहरी असे भेद असतात. त्यात पुन्हा उच्च, मध्यम, कनिष्ठ असेही स्तर अस्तित्त्वात असतात. औद्योगिक संस्कृतीत मालक-मजूर अस्तित्वात असतात. हे समूहभेद केवळ शहरातच असतात असे नाही, तर गावातही जमीनदार, संपन्न शेतकरी, गरीब कुणबी, मजूर या लोकांबरोबरच अशीही काही पुरोहितांची, ब्राम्हणांची घरे असतात की, त्यांची सांस्कृतिक परंपरा अन्य परंपरेपेक्षा भिन्न असते. देवदेवता, लग्नविधी, रीतीरिवाज, पोशाख, राहणीमान

इत्यादी सर्वच बाबतीत हा समूह गावातील अन्य समुहांपेक्षा सांस्कृतिकदृष्ट्या वेगळा असतो. म्हणजे प्रत्येक समुहांचा सांस्कृतिक ढाचा वेगळा असतो. प्राचीनता आणि आधुनिकता, बौध्दिकता आणि भावनात्मकता, समृध्दी आणि गरिबी अशा वैशिष्ट्यांचे मिश्रण असणारा हा संमिश्र समाज असतो. अर्थात हे विविध समूह एकमेकांपासून तुटलेले-सुटे सुटे असतात असे नाही, तर त्यांच्यात देवाण-घेवाण सुरू असते. ही आदान-प्रदानतेची प्रक्रिया सतत घडत असल्याने एका समूहातील व्यक्ती दुसऱ्या समुहात समाविष्ट होत असते.

लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यांच्यातील अनुबंध लोकसाहित्याचे जे विविध घटक आहेत त्याआधारे शोधता येईल. कारण लोकसाहित्य हा लोकसंस्कृतीचाच एक भाग असतो. नागरसंस्कृतीमध्ये रूढ असणारे आचार-विचार राहाणीमान, पोषाख, साजरे केले जाणारे सण-समारंभ आणि आचारपरंपरेत रूढ असणाऱ्या रूढी-परंपरा अशा अनेक गोष्टी लोकसंस्कृतीशीच नाते सांगणाऱ्या असतात.

नागरसंस्कृतीतील लोक जे अन्न खातात, पोशाख करतात. घराची सजावट करीत असतात त्याची एक विशिष्ट पध्दती असते. बदलत्या काळानुरूप त्यात त्यांनी काहीएक बदल केलेला असला तरी त्यात पारंपारिक वैशिष्ट्ये अस्तित्वात असतात. हीच गोष्ट अनेक चालीरीती, व्रतवैकल्ये, सणसमारंभ साजरे करण्याच्या पध्दतीमध्येही दिसते. नागरसमाज जी भाषा बोलत असतो. त्यामध्येही परंपरेने चालत आलेल्या म्हणी-वाक्यप्रचारांचा तो वापर करीत असतो. म्हणजे असे म्हणता येईल की, नागरसंस्कृतीत लोकसंस्कृतीच्या अनेक खाणाखुणा अस्तित्वात असतात.

खेड्यापाड्यात राहणारे लोक नागरसंस्कृतीच्या संपर्कात आल्याने त्यांच्या जीवनसरणीत अनेक बदल झालेले असतात. वर्तमानपत्रे, आकाशवाणी, दूरदर्शन आणि अनेक आधुनिक काळातील मनोरंजनाची साधने त्यांच्यापर्यंत जाऊन पोहोचलेली असतात. जगभर जे घडते आहे त्याची माहिती त्याला या साधनांद्वारे होत असते. म्हणजे तीनचारशे वर्षापूर्वी खेड्यात राहणाऱ्या समूहाची जी स्थिती होती, त्यात फार मोठ्या प्रमाणात आज बदल झाला आहे. नागरसंस्कृतीमधील अनेक गोष्टींचा अंगिकार केल्याने अनेक बाबतीत तो समूह आधुनिक झालेला दिसतो. पण असे असे तरी पारंपारिक कृषिसंस्कृतीशी असलेले त्याचे नाते तुटलेले नाही. कृषिव्यवस्थेशी निगडीत असणारे सणसमारंभ, रुढी, आचार-विचार, इत्यादी अनेक गोष्टी त्याच्या नेहमीच्या जगण्यात टिकून आहेत असेही आपल्या प्रत्ययाला येते. जमिनीला 'आई' मानून आजही काळ्या आईबद्दलचा आदर तो समूह अनेक विधीविधानाद्वारे प्रकट करीत असतो. निसर्गाविषयी,

पाळीव प्राण्यांविषयी अत्यंत जिव्हाळा त्याला वाटत असतो. ही सर्व आदराची भावना पोळा, दसरा, कृषिपंचमी, दिवाळी, नागपंचमी हे सण साजरे करताना व्यक्त होते. पोळ्याच्या सणाला बैलांना अंघोळ घालून त्यांच्या अंगावर झूल घालून शिंगांना रंग लाऊन पुरणपोळीचा नैवेद्य त्यांना खाऊ घालून बैलाबद्दलची कृतज्ञता तो व्यक्त करीत असतो. दिवाळीच्या सणाला गाईगुरांना ओवाळले जाते. शेणाच्या गौळणी आणि बळिबा यांच्या बाहुल्या करून त्यांची पूजा केली जाते. स्त्रिया कृषिपंचमीच्या दिवशी उपवास करून वर्षानुवर्षे अन्नाचे उत्पादन करणाऱ्या बैलाविषयी कृतज्ञता व्यक्त करीत असतात. उभ्या पिकाची पूजा करण्याचे प्रतीक म्हणून पांडव पूजण्याची प्रथा शेतकऱ्यांमध्ये आढळते. येळ आमावश्या, दिव्याची पुनव असे जे सण आजही खेड्यापाड्यातून साजरे केले जातात आणि ते आजही टिकून आहेत; हा सारा लोकसंस्कृतीचाच प्रभाव आजही टिकून असल्याचे लक्षण आहे.

शेतकऱ्यांच्या जीवनातील सर्व सणवार, यात्रा, उत्सव निसर्गाशीच निगडीत आहेत. गावोगावच्या जत्रा सुगीच्या दिवसात भरतात. पिकांची समृध्दी झाली ही ग्रामदेवतेचीच कृपा आहे अशी धारणा त्यांच्या मनात असते, हा सारा लोकसंस्कृती आणि लोकजीवनातील गोष्टींचाच आविष्कार आहे. बहुरूपी, गोंधळी, भूते, वासुदेव, अशा अनेक लोककलावंतांविषयी शेतकऱ्यांना जवळीक वाटते. मोठ्या सन्मानाने त्यांना घरी बोलावून कुलाचार संपन्न केले जातात. खेड्यातील स्त्रिया नवे वस्त्र खरेदी केल्यावर देव्हाऱ्यावर ठेवून पूजा करतात आणि मगच ते वस्त्र अंगावर घालतात. हा परंपरेने चालत आलेला लोकधर्म आहे आणि त्याचे पालन हे लोक करीत असतात.

निसर्गाची प्रतिकात्मक पूजा

लोकसंस्कृती निसर्गाशी निकटचे नाते सांगणारी असते. निसर्गाविषयी आत्मीयतेची, आदराची भावना प्रकट करण्यासाठी निसर्गातील अनेक गोष्टींची प्रतिकात्मक पूजा करण्याची परंपरा लोकसंस्कृतीत आढळते. ही आदराची भावना नागरसंस्कृतीनेही जोपासलेली दिसते. शेणाने घर सारवल्यावर त्यावर पानाफुलांची, पक्षांची चित्रे चुन्याने रंगविण्याची प्रथा आजही दिसते. पण त्यात थोडाफार बदल झाल्याने नव्याने घर बांधल्यावर चुन्याने स्वस्तिक रेखाटले जाते. गुढी पाडव्याला घरोघरी गुढी उभी करण्याची परंपरेने चालत आलेली प्रथा नागरसंस्कृतीनेही जोपासलेली आहे. दसऱ्याच्या सणाला शस्त्रास्त्रांची पूजा करणे, आपट्याची पाने 'सोने' म्हणून एकमेकांना वाटणे या पारंपारिक प्रथेचे विशेष नागरसंस्कृतीत आढळतात. दिवाळीच्या सणाला गुरांच्या गोठ्याजवळ गौळणी, बलराम, त्याचे गोकूळ, शेणाच्या बाहुल्या करून उभे केले जाई.

बलरामाचा कोट, गढी (किल्ला) ही बांधली जाते. नागर जीवनात गोठा गेला तरी घरासमोर लहान मुले किल्ला करतात. वस्तुतः हा किल्ला म्हणजे बलरामाच्या गढीचेच नवे रूप आहे. याची जाणीव नसतानाही प्रथा शिल्लक राहिलेली आढळते. संक्रातीला तीळगुळ वाटणे, वाण देणे, नागपंचमीला हळदीत भिजलेला दोरा बांधणे, अशा अनेक कृती म्हणजे लोकमनातील भावनांचा प्रतिकात्मक आविष्कार असतो. नागर संस्कृतीत त्या गोष्टी जशाच्या तशा शिल्लक नसल्या तरी त्यांचे अवशेष मात्र नव्या रूपात अस्तित्वात असलेले दिसतात.

ग्रामदेवतांच्या जत्रा किंवा गोंधळी, भराडी, वासुदेव, भूत्ये, वाघ्यामुरळी, पोतराज या लोकसंस्कृतीच्या उपासकांना निमंत्रित करून त्यांच्याकडून कुलदेवतेची पूजा करून कुलाचार सांभाळण्याची प्रथा नागर समाजात आजही अस्तित्वात आहे. घरात मंगलकार्य असले की, अशा गोष्टी करणे आवश्यक आहे अशी भावना आजही नागर जीवनात टिकून आहे. लग्नाच्या वेळी केले जाणाऱ्या विविध प्रकारच्या विधींमध्ये देवक बसविणे, मुलांच्या आईला पोट झाकणीचा आहेर घेणे, आजीला आजीचीर घेणे, मावळणीला मावळणखण सन्मानाने देणे, मुलीच्या मामाला लग्नात विशिष्ट मानपान करणे ह्या लोकसंस्कृती मधील प्रथा आणि परंपरा आहेत. त्यातीलही अनेक गोष्टी आजही लग्नामध्ये आवश्यक आहेत असे मानून त्या पाळल्या जातात.

नागरजीवनात स्वातंत्र्यदिन, प्रजासत्ताक दिन, थोर पुरूषांच्या जयंत्या- मयंत्या असे जे विविध उत्सव साजरे केले जातात. हे लोकसंस्कृतीच्या लोकोत्सवाचेच नवे रुप आहे. गणेशोत्सव, हनुमान जयंती, जोकुमार पूजन, या पारंपारीक उत्सवांबरोबरच नवे सण आणि उत्सव नागर संस्कृतीत नव्याने निर्माण झाले. लोकसंस्कृतीचा हा प्रवाह अखंड सुरू असतो. तो केवळ ग्रामजीवनातच नसतो तर नागरजीवनातही ह्या प्रथा पाळल्या जातात. पारंपारीक सण-उत्सवामध्ये बदलत्या काळानुसार काही नव्या गोष्टींची भर घातली जाते, बदल केला जातो हे खरे असले तरी लोकसंस्कृतीचे अवशेष नव्या रूपात टिकून राहिलेले आहेत असे दिसते. या संदर्भात एक उदाहरण ध्यानात घेता येईल.

पाडव्याच्या सणाला दारोदारी गुढी उभी केली जाते. गुढी हे मातृपूजेचे प्रतिक आहे. उंच काठीला साडी आणि खण बांधला जातो. गळ्यात साखरेचा का असेना दागिना घातला जातो. चाफ्याच्या फुलांची माळ बांधली जाते. लिंबाचा ढाळा बांधला जातो. काठीच्या टोकाला तांब्या पालथा घालून हळदी कुंकू लावून नाक-डोळे काढले जातात. गुढीला पाटावर उभी करून सुहासिनी स्त्रिया निंबाच्या मोहरात गुळ-मोहरी, जिरे यांचा

नैवेद्य करून दाखवितात आणि मनोभावे पूजा करतात. सर्व विधी बारकाईने बघितला तर गुढी म्हणजे स्त्री आणि तिची ही पूजा आहे. तिच्यात नवसृजनाची शक्ती असते. त्या शक्तीची ती पूजा आहे. निंब हे वंशवृध्दीचे प्रतिक आहे. त्याची जाणकारांना माहिती आहे. चाफ्याचे फुलही वंशवृध्दीचे आणि सृजनाचेच प्रतिक आहे. लिंबाची पाने, मोहरी, गुळ - मोहरी जिरे यांचे मिश्रण करून सर्वांना खायला घातले म्हणजे सर्वांची सृजनशक्ती वाढेल अशी त्यामागील भावना आहे. ही लोकसंस्कृतीतील मातृपूजेची भावना नंतरच्या काळात बदलली आणि नव्या भावनेने गुढी उभी करण्याचा अर्थ लावला गेला. श्रीराम विजयी होऊन नगरात परत आला आणि त्याच्या स्वागतासाठी गुढी उभी करावयाची असते. असे सांगितले आणि तीच भावना नागरजीवनात रूढ झाली. संस्कृती संक्रमणात असे बदल घडत असतात. "साधारणपणे असे धरून चालण्यास हरकत नाही की, समाजात जो प्रतिष्ठीत वर्ग असतो तो समाजातल्या खालच्या थरातील लोकांची मान्यता मिळविण्यासाठी बहुजन समाजात रूढ असलेल्या गोष्टींचा संस्कारित पध्दतीने स्वीकार करतो आणि या गोष्टी नंतर संस्कृतीत अधिष्ठान पावतात." याच प्रक्रियेतून लोकसंस्कृतीत रूढ असणाऱ्या मातृपूजेचे प्रतिक म्हणून उभ्या केल्या जाणाऱ्या गुढीचे रूप आणि त्यामागीलभावना बदलली. मात्र गुढी उभी करण्याची प्रथा मात्र टिकून राहिली. लोकसंस्कृती ही मातृप्रधान आहे. मातेला, स्त्रीला महत्त्व देणाऱ्या प्रथा आणि परंपरा लोकसंस्कृतीत होत्या. संक्रांत, नवरात्र, कृषिपंचमी,नागपंचमी, दसरा हे सर्व सण मातृपूजेशी निगडीत असणारे सण आहेत. नंतरच्या काळात पुरूष प्रधान संस्कृती प्रतिष्ठा पावल्यानंतर या मूळ हेतूचे परिवर्तन होत गेले आणि त्याला नवे रूप देण्याचा प्रयत्न झाला. पण अवशेष रुपाने का असेना मुळातल्या गोष्टी टिकवून ठेवण्याचे वैशिष्ट्य लोकसंस्कृतीत असते. गुढी उभी करण्यामागील भावना बदलली, त्याला नवा अर्थ प्रदान करण्याचा प्रयत्न झाला. पण मूळ विधीमध्ये मातृपूजेच्या गोष्टी आजही टिकून आहेत. असे दिसते. 'कारल्याचा वेल वंशवृध्दीचे प्रतिक आहे. तो खेड्यात घराच्या दाराजवळ लावला जातो. आणि तो वेल घरावर चढवतात.चौकटीला जी पानपट्टी असते त्यावर कारल्याचा वेल कोरण्याची प्रथा जुन्या वाड्यांच्या चौकटीवर दिसते. ह्या साऱ्या गोष्टी लोकसंस्कृतीचे मातृपूजक लक्षण सांगणाऱ्या आहेत. नागर समाजात परंपरेतल्या सर्वच्या सर्व गोष्टी टिकून राहात नाहीत, पण त्यातील काही गोष्टी मात्र शिल्लक राहिलेल्या दिसतात.

थोडक्यात असे म्हणता येईल की, लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यामंध्ये अखंडपणे देवाणघेवाण सुरू असते. बदलत्या काळाला अनुरूप ठरतील अशा गोष्टी नागर संस्कृती टिकून ठेवते. नागरसंस्कृती त्यात सोयीनुसार काही बदलही करते, पण हा बदल शंभर टक्के होत नसतो. परंपरेने चालत आलेल्या काही गोष्टी आधुनिकतेचे

आक्रमण सहन करीत अबाधीत राहतात. त्या जुन्या गोष्टी आहेत याची नागरसंस्कृतीला अनेकवेळा जाणीव असतेच असे नाही. पण अजाणताही त्या गोष्टींचे जतन नागर संस्कृती करीतच असते.

साहित्य - कला आणि आदानप्रदान प्रक्रिया

आचार विचाराच्या पातळीवर नागर संस्कृतीचा संबंध लोकसंस्कृतीशी कसा असतो, त्यांच्यात अखंडपणे देवाणघेवाण कशी होत असते, याचा विचार आतापर्यंत आपण केला. नागर संस्कृतीत जे बुध्दिवंत, सर्जनशील लेखक-कवी, साहित्यकार असतात. त्यांच्यावरही लोकसंस्कृती प्रभाव टाकत असते. लोकसंस्कृतीचा आविष्कार असणारे लोकसाहित्य आणि नागरसंस्कृतीत निर्माण होणारे लिखीत साहित्य हे तात्विक पातळीवर एकाच प्रकारचे असते. आशयाच्या आणि अभिव्यक्तीच्या पातळीवर त्यात अंतर असले तरी साहित्य म्हणून विचार करताना त्यात फरक करण्याचे कारण नाही. कारण कलावंत किंवा लेखक स्वतःभोवती कोश धरून जगत नसतो. तो समाजाचा एक घटक असल्याने भोवतालच्या घटकाशी त्याचा अखंडपणे संबंध येत असतो. बाहेरचे घटक त्यांच्या प्रत्येक कृतीवर, मानसिक घडामोडींवर, विचार प्रक्रियेवर सतत परिणाम करीत असतात. समाजातील आचारविचार रितीरिवाज, विधीविधाने, आर्थिक, धार्मिक, सामाजिक, राजकीय परिस्थितीचा अपरिहार्य परिणाम त्याच्यावर होत असतो. ही जी कलावंताच्या मनावर परिणाम करणारी गोष्ट असते तिला आपण सांस्कृतिक पार्श्वभूमी असे म्हणतो.

जेव्हा समाजाचा भौतिक दृष्ट्या विकास होऊ लागतो तेव्हा त्याच्या जगण्यात आधुनिक गोष्टींचा अंतर्भाव होऊ लागतो. तो समूह जाती किंवा समूह करण्यात कमी पडू लागतो. नगरे वाढू लागतात. नगरामध्ये समूहापेक्षा व्यक्तीचे महत्व वाढू लागते. परिणामी लोकसाहित्याच्या निर्मितीला अडथळा निर्माण होतो. किंवा त्याच्या स्वरूपात परिवर्तन घडू लागते. लोकसाहित्यातील काही गोष्टी लोप पावू लागतात. पण लोकसाहित्याचे अस्तित्व समाजातून पूर्णतः नाहीसे मात्र होत नाही. या गुंतागुंतीच्या मानसिक स्थितीत लिखित साहित्य निर्मितीला अनुकूल वातावरण निर्माण होते. आधुनिक युगात विकास पावणाऱ्या युरोप-अमेरिका यासारख्या देशात ही स्थिती निर्माण झालेली दिसते. त्या देशात ज्या प्रमाणात लिखीत साहित्याची निर्मिती होते; त्याप्रमाणात लोकसाहित्याची निर्मिती होताना आढळत नाही. आज आपल्याही देशात अशाच प्रकारची स्थिती निर्माण झालेली दिसते. याउलट वरील देशाच्या प्राचीन मध्ययुगीन काळाकडे दृष्टीक्षेप टाकला तर लोकसाहित्याची समृध्दता त्या काळात आढळते. कारण त्या काळात आधुनिकतेमुळे समाजात निर्माण झालेली गुंतागुंत किंवा व्यामिश्रता दिसत नाही. त्या काळात वर्णभेदापेक्षा सांस्कृतिक

संघटन महत्वाचे होते. महाराष्ट्रापुरता विचार करता आपणास याच गोष्टीचा प्रत्यय येतो. मध्ययुगीन मराठी साहित्य अधिक लोकाभिमुख होते. विशेषतः महानुभाव मराठी साहित्यात ही गोष्ट दिसते. संतांनी आध्यात्मिक जीवनाचे चित्रण करताना समाजात प्रचलित असणारे अनेक रचनाबंध वापरलेले दिसतात. संत एकनाथांनी तर भारूडासारखा रचनाप्रकार हाताळला आणि तो सर्व स्तरात लोकप्रियही झाला. अभंग, गौळणी, ओवी, विराणी इत्यादी लोकजीवनात प्रचलित असणाऱ्या रचनाबंधांचा वापर केला.

लोकगीते, लोककथा, म्हणी, वाक्प्रचार, उखाणे, अहाणे असे लोकसाहित्यातील वाङ्‌मय प्रकार मौखीक परंपरेने एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमित होत असतात. एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीपर्यंत जाताना त्यात थोडाफार बदलही होत असतो. पण त्याचा मूळ साचा कायम असतो. हे साहित्य केवळ साहित्य म्हणून निर्माण झालेले नसते. त्याची निर्मितीप्रेरणा विधी, खेळ, नृत्य यांच्याशी जोडलेली असते. लोकसंस्कृतीतील लोक साहित्याची निर्मिती करीत नसतात. तर तो त्यांच्या जगण्याचा एक भाग असतो, जगण्याचा एक व्यवहार ते सांभाळत असतात. त्यातून साहित्य निर्मिती घडत असते. तो त्यांचा सहज आणि स्वाभाविक आविष्कार असतो. त्यामुळे त्यात म्हणी, वाक्प्रचार, काही विशिष्ट शब्द लोकजीवनातील बोलण्याच्या लकबी सहज येत असतात. या साहित्यातून रूढी, परंपरांचा, सणवारांचा, त्यांच्या समजुतींचा, भ्रमांचा आविष्कार झालेला असतो. हे सर्व साहित्य लोकसंस्कृतीच्या उगमाइतकेच जुने असते. तरीही त्यात मौखिक परंपरेने चालत आल्याने काहीएक बदल होत असतात. लिखीत साहित्यातील कविता, कथा, कादंबरी, नाटक या वाङमयप्रकारांचे मूळ लोकगीत, लोककथा, लोकनाट्य यात असते. नागर संस्कृतीच्या विकासाबरोबर लिखित साहित्यात अनेक प्रकारचे बदल झालेले दिसतात. त्यात अनेक प्रयोग केले जातात. पण हे सारे घडले तरी लोकपरंपरेतील अनेक खाणखुणा लिखीत साहित्यात आढळतात. कारण लोकसाहित्य आणि लिखीत साहित्य यात सतत अभिसरण होत असते. लिखीत साहित्यात लेखक लोकतत्त्वांचा (Folk Elements) प्रत्यक्ष अगर अप्रत्यक्ष वापर करीत असतात. आदान प्रदानतेची ही परंपरा पूर्वापार चालत आलेली दिसते. लोकसाहित्याकडून काही गोष्टींचा अंगीकार केल्याने लिखित साहित्य समृध्द होते. त्याचप्रमाणे लिखित साहित्यातील श्रेष्ठ दर्जाच्या मान्यताप्राप्त, लोकप्रिय ठरलेल्या अक्षर कलाकृतींचा परिणाम लोकसाहित्यावर होतो. नागरसंस्कृतीत मान्यता पावलेल्या कलाकृतीचा परिणाम एखाद्या समूहावर, जात-गटावर विशेष स्वरूपात होतो. तो समूह श्रेष्ठ दर्जाच्या कलाकृतीतील रचनाबंधाचा, आदिबंधाचा, कल्पनाबंधाचा वापर करून लोकसाहित्याची निर्मिती करीत असतो. म्हणजे ही देवाण घेवाण दोन्हीकडून होत असते.

लोकसंस्कृतीतील विविध प्रकारचे प्रयोगरूप लोककलाप्रकार आणि नागरपरंपरेतील नाटक यांच्यातील देवाण घेवाण विशेष प्रकारे झालेली दिसते.अण्णासाहेब किर्लोस्कर यांच्या 'सौभद्र' संगीत नाटकाचे कथानक, गाण्याच्या चाली, रचना, या सर्वांचे मूळ कीर्तन लावणी, भजन यामध्ये असलेले दिसते. गेल्या वीसपंचवीस वर्षातील नाटकांत लोककलांचा प्रभाव विशेषत्वाने जाणवतो. 'घाशीराम कोतवाल' 'महानिर्वाण' 'हयवदन' 'अजब न्याय वर्तुळाचा' 'लोककथा' यासारख्या मराठी नाटकात तमाशातील लावणी, दशावतारी खेळ, नमनखेळे, यांचा वापर आविष्कारासाठी केलेला आहे. तर अनेक नाटकातील कथा लोकसंस्कृतीतील परंपरेने चालत आलेल्या लोककथेमधून घेतलेली आढळते. नवनवे प्रयोग करून मराठी नाटक आणि रंगभूमीला अधिक समृद्धता देण्यासाठी नागर रंगभूमीला लोकरंगभूमीची वैशिष्ट्ये स्वीकारावी असे वाटते. या नाटकात जो आशय प्रकट झाला आहे तो पारंपारिक स्वरूपाचा नाही. जुन्या समजुती पारंपारिक मूल्ये यांना नाकारून नवी मूल्यव्यवस्था आणण्याचा प्रयत्न या नाटकातील आशय करतो. पण हे करताना आविष्काराचे माध्यम म्हणून पारंपारिक कलाप्रकार लेखकांना उपयोजित करावेसे वाटतात. कारण लोककलांची लोकप्रियता आणि साऱ्या समूहमनाला आवाहन करण्याचे मोठे सामर्थ्य पारंपारिक प्रयोगरूप लोककला प्रकारामध्ये असते.

नाटकाप्रमाणे चित्रपटांमध्येही हीच प्रक्रिया दिसते. लोककलेतील अनेक घटक थोड्याफार सफाईदार स्वरुपात चित्रपटातून आविष्कृत झालेले दिसतात. चित्रपटातील प्रेमाचे त्रिकोन, एका नायिकेसाठी नायक आणि खलनायक यांच्यात होणारा संघर्ष, नायक सर्वगुणसंपन्न तर खलनायक दुष्ट प्रवृतीचा. आई उदार, क्षमाशील हे सारे आधुनिक चित्रपटांमध्ये दिसणारे साचे, पारंपारिक लोककथांचे परावर्तीत रूप आहे, असे म्हणता येईल. लोकजीवन आणि लोकसंस्कृती यांची पाळेमुळे समाजमनात किती घट्ट रूजलेली असतात याचेच हे द्योतक आहे. शास्त्रीय संगीताने लोकसंगीतातील अनेक वैशिष्ट्ये स्वीकारलेली दिसतात. चित्र, शिल्प, नाट्य, संगीत, वास्तुशास्त्र अशा अनेक शास्त्रांमध्ये परंपरेने पाळत आलेली अनेक वैशिष्ट्ये स्वीकारून हे शास्त्र अधिक समृद्ध रूप धारण करीत आहेत. म्हणजे व्यापक स्वरूपात लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यांच्यात देवाण घेवाण सुरु आहे असे म्हणावे लागेल.

लोकसंस्कृती व नागरसंस्कृती : अंतर्विरोध

लोकसंस्कृती आणि नागर संस्कृती यांच्यातील नाते नेहमीच संवादी आहे असे मांत्र सरसकट म्हणता येणार नाही. त्यांच्यातील परस्परविरोधही अनेकवेळा प्रकट झालेला दिसतो.

लोक देव 'गणेश' हा लोकसंस्कृतीतील लोक देव. मात्र कालक्रमात या लोकदेवतेचे स्वरूप पालटले. ती देवता नागरसंस्कृतीतील अभिजनांची देवता झाली. याचा विषाद लोकसंस्कृतीला वाटू लागला. आणि ही आपली निषेधाची भावना लोककलेतून प्रकट होऊ लागली. कर्नाटकातील "बैलाटा" नावाचा एक लोकनाट्याचा प्रकार आहे. त्यात अत्यंत भक्तिभावाने गणपतीचे पूजन एका बाजूला केले जाते तर दुसऱ्या बाजूला या गणपतीची चेष्टाही केलेली दिसते. या संदर्भात 'बयलाटा' मधील एक उदाहरण -

गणपतीला दोन स्त्रिया पंख्याने वारा घालीत असतात.

भागवत : ह्यांच्या पूजेला हाराळी पाहिजे.

दुसरा : बडवून लाव की रानात, एक तास चरून येईल.

भागवत : ह्यांच्या पूजेला 'करीगडबू' पाहिजे.
(करीगडबू म्हणजे खसखस लाऊन तळलेले पुरणाचे उंडे. येथे मात्र करीगडबू म्हणजे 'काळेउंडे'. विष्टेचा संदर्भ)

दुसरा : हो बेलाशक आणतो.

भागवत : मूर्खा, देवाची चेष्टा करू नये.

दुसरा : याना आणखी काय लागतं?

भागवत : सण्णकी बेकू.
(याचे दोन अर्थ. सण्णकी म्हणजे आंबेमोहोर बारीक तांदूळ आणि दुसरा अर्थ नुकतीच तारूण्यात पदार्पण केलेली स्त्री)

दुसरा : खबरदार !

भागवत : का?

दुसरा : का! फार लाडात आलायास, आतापर्यंत सांगितलेले सगळं हो म्हणालो, आता धाकटीवर डोळा काय तुझा.

अशी गणपतीची कुचेष्टा महाराष्ट्रातील प्रयोगरूप लोककला प्रकारामध्येही आढळते. महाराष्ट्रात प्रचलित असणाऱ्या 'लळीत' नावाच्या लोककलाप्रकारातील हा प्रसंग ध्यानात घेता येईल.

सुत्रधार : अरे बाबा तू गजाननाला ओळखलेस काय?

विदूषक : गजानन म्हणजे कोण हे मला माहीत नाही.

सूत्रधार : लांब तोंडाचा, मोठ्या ढेरीचा, लांब कानाचा, शेंदूर लावलेला असा लठ्ठ.

विदुषक : आमचे वडील आणि तो आमच्या घरी एकत्र जेवायला आले होते. आम्ही विचारले 'हे कोण?' ते म्हणले गजानन'' तर आम्ही म्हणालो, ''भजानन''

अशी चेष्टा केवळ देवदेवतांचीच केलेली असते अशी नाही तर लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यांच्यातील मूल्यांच्या संदर्भात जी भिन्नता असते त्याचाही संघर्ष समाज मनात सतत सुरू असतो. 'गाढवाचं लग्न' ह्या लोकसंस्कृतीत अतिशय लोकप्रिय ठरलेल्या हरी वडगांवकरांच्या नाटकातील एका प्रसंगातही याच प्रकारचे चित्रण आलेले दिसते. या नाटकातील सावळा कुंभार आणि बृहस्पती स्वर्गात ब्रम्हदेवाला भेटायला निघालेले असतात.

सावळा : बुवा! तू लगीन का करत नाहीस.

बृहस्पती : नाही केलं.

सावळा : तुला कुणी बायको देत नाही का?

बृहस्पती : तसं नाही.

सावळा : तुज्याजवळ पैसे नाहीत का?

बृहस्पती : तोही प्रश्न नाही.

सावळा : मला वाटतं तुझ्यात काहीतरी दोष असला पाहिजे.

किंवा दुसरा प्रसंग . . . . .

बृहस्पती : आजपासनं मी सांगल तसं वागायचं

सावळा : जरूर वागलं

बृहस्पती : आजपासून 'शांती' ठेवायची.

सावळा : कुणी?

बृहस्पती : आपनं दोघांनी

सावळा : तसली हलकट सवय मला नाही.

ब्रम्हचर्य, मनशांती ही अध्यात्माला प्राधान्य देणाऱ्या नागरसंस्कृतीतील मूल्ये. लोकसंस्कृतीतील मनाला या मूल्यांचा काच सहन करावा लागतो त्यामुळे त्या मूल्यांविषयीचा तिटकारा प्रकट झालेला दिसतो.

रा. रं. बोराडे यांच्या 'हसले ग बाई फसले' या वगनाट्यातील प्रसंग या संदर्भात ध्यानात घेण्यासारखा आहे.

बापूराव : म्या आपल्या मालकाच्या श्येन घरासमोर बसलोय.

दीपचंद : कोंच्या घराम्होरं म्हनालास?

बापूराव : श्येन घरा म्होरं, ... श्येन घराम्होरं

दीपचंद : अरं मग झोपायच्या खोलीम्होरं म्हन की . . . . . .

बापूराव : मुनीमजी, सावकारांसंबधी बोलताव, नीट बोला, मोठ्या लोकासंबंधी बोलताना हमेशा भारदस्त शब्दात बोलावे. त्यांच्या झोपायच्या खोलीला श्येनघर म्हणावं.

नागर संस्कृतीत भाषा वापरण्याच्या पध्दती, संकेत ठरलेले असतात. अकारण मोठेपणा मिरविण्याची एक कृत्रिम जीवनपध्दती येथे रुढ झालेली. वागण्या-बोलण्यात आणि जगण्यात सहजता, स्वाभाविकता, निर्मळपणा जोपासणाऱ्या लोकसंस्कृतीला नागरसंस्कृतीमधील ही कृत्रिमता, खोटेपणा मानवत नाही. आणि त्यामुळे त्याबद्दलची नकारात्मक प्रतिक्रिया लोकसंस्कृतीशी नाते सांगणाऱ्या लोककला प्रकारात व्यक्त झालेली दिसते. उच्चभ्रुंच्या दिखाऊवृतीवर वरील प्रसंगात त्यामुळेच टीका केलेली दिसते. ही जाणीव काहीवेळा तर अगदीच थेटपणेही व्यक्त झालेली आढळते.

''मांजर दिसली तर वीस, वारीक (न्हावी) दिसला तर तीस आणि बामण दिसला तर घरी बैस'' शुभकार्याला जातांना लोकजीवनात शकुनापशकुनांचा संकेत पाळला जातो. वैदिक परंपरेने महारादि पूर्वास्पृश्याना अशुभ ठरविण्याचा प्रयत्न केला. नागरसंस्कृतीत उदयाला आलेली ही जातीय तेढ आहे. उपरोक्त म्हण या गोष्टीची प्रतिक्रिया म्हणूनच निर्माण झालेली आढळते. अशी अनेक उदाहरणे लोकसाहित्यात सापडतात. ज्यातून लोकसंस्कृती आणि नागरसंस्कृती यांच्यातील सुप्त संघर्षाचे चित्रण आलेले आढळते. हे सर्व संक्रमण अवस्थेत घडणे स्वाभाविकच मानले पाहिजे. हा दोन संस्कृतीमधील मूल्यात्मक संघर्ष आहे. दोन संस्कृतीमध्ये जसे आद्रान-प्रदान घडते, त्याबरोबरच एकमेकांमधील वेगळेपणा स्पष्ट करण्यासाठी अशा संघर्षाचेही चित्रण आलेले दिसते. लोकपरंपरा आणि नागरपरंपरा या दोन्ही परंपरेत अनेक लहानमोठे सांस्कृतिक समूह अंतर्भूत असतात. आपल्या सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक परिस्थितीनुरूप या सांस्कृतिक धारा कधी लोकसंस्कृतीकडे तर कधी नागर संस्कृतीकडे झेपावतात. आणि त्यांच्यात सतत परिवर्तन घडत राहते. लोक आणि नागर यांच्यातील तत्व एकमेकामध्ये मिसळून आंतरप्रवाहाचे एक महत्वाचे कार्य घडत असते. सांस्कृतिक प्रवाहाचे स्वरूप असे असणे हे सर्व अंतर्गत प्रवाहांना सामावून घेणारे असते. त्यामुळे सर्व सांस्कृतिक

प्रवाह संश्लिष्ट होतात आणि त्यातूनच नव्या सांकृतिक युगाच्या समग्र आकाराची रूपरेषा सिध्द होत असते.



संदर्भ टीपा :

१. **इरावती कर्वे**, मराठी लोकांची संस्कृती पृ. ९ - १०

२. **एडवर्ड बी टायलर**, प्रिमीटिव्ह कल्चर, खंड दुसरा १८७१ - पृ. ११४

३. **लक्ष्मणशास्त्री जोशी**, वैदिक संस्कृतीचा विकास, प्रज्ञा पाठशाळा, वाई (ति. आ.) १९९६ पृ. ३

४. **आ. ह. साळुंके**, हिंदू संस्कृती आणि स्त्री, लोकवाङमयगृह, मुंबई (दु. आ) १९९३, प्रस्तावना, पृ. १.

५. **भालचंद्र नेमाडे**, टीकास्वयंवर, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.

६. **सत्येंद्र**, लोकसाहित्य विज्ञान, व्रज साहित्य मंडल, मथुरा पृ. १००

७. **ना. गो. कालेलकर**, भाषा, इतिहास आणि भूगोल पृ. ९४.

८. **द. ना. धनागरे**, नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र भारतीय संदर्भात विवेचन 'नवभारत' प्रज्ञा पाठशाळा, वाई नोव्हेंबर - डिसेंबर २००१ पृ. ३.

९. **सी. जी. युंग**, द आर्किटाईप्स ॲण्ड कलेक्टिव्ह अन् कॉन्शस. भाग १ रुटलोज ॲण्ड केगन पॉल, लंडन १९५९ पृ. ३

१०. **रॉबर्ट रेडफिल्ड**, अमेरिकन अँथ्रोपोलॉजिष्ट खंड ५५ १९५३ पृ. १५९

११. **चिं. ग. कर्वे**, लोकसाहित्य माला क्र.- ४, पृ. ६.

३. प्राचीन लोकजीवनातील मंत्र - तंत्रात्मक विधी

- डॉ. स. रा. गाडगीळ

Social institutions rendered absolete by economic process find a sanctuary in religion which is of interest to the historian of humanity just because it is a stratified repository of **discarded practices** and **discredited beliefs**" **जॉर्ज थॉमसन.**[1]

(जीवनव्यवहारात कालबाह्य आणि म्हणून निरर्थक ठरलेल्या **श्रद्धा आणि ते विधी** धर्माच्या आश्रयाने जिवंत राहतात; पण हे निरर्थक आणि **अश्रद्धेय** बनलेले **श्रध्दाविधी** इतिहास आणि मानववंशशास्त्र यांच्या अभ्यासकांना अत्यंत उपयुक्त असा मौलिक ठेवाच वाटतात.)

महाराष्ट्राचे लोक जीवन व लोकसंस्कृती या ग्रंथासाठी संपादकांनी **प्राचीन लोक जीवनातील तंत्रमंत्रात्मक विधी** या विषयावर मी एक लेख लिहावा असे सुचविल्यावरून प्रस्तुत लेख लिहिण्यास घेतला. याला **महाराष्ट्राची** काटेकोर मर्यादा घालणे शक्य नव्हते. वैदिक आर्य भारतात येण्यापूर्वी अतिप्राचीन काळापासून या भूप्रदेशात (महाराष्ट्र) लोकश्रद्धांवर आधारित अशी मंत्र-तंत्रात्मक संस्कृती प्रस्थापित झाली होती. याचे पुरावे वैदिक वाङ्मयातच सापडतात. 'हीच संस्कृती, उत्तर कालात ज्या भूप्रदेशाला महाराष्ट्र (महरट्ट मरहट्ट) हे अभिधान लाभले त्या प्रदेशात प्रस्थापित झाली. यात भर पडली ती वैदिक यज्ञविधीतील मंत्र वाङ्मयाची. मध्ययुगात उदयाला आलेल्या मराठी संत वाङ्मयात याचे विपुल उल्लेख आढळतात.

परंपरेने जपलेले लोकवाङ्मय, लोकश्रद्धेवर आधारित **मंत्रतंत्रविधी**, देवदवता-विषयीच्या कल्पना आदिमसमाजातील लोकश्रद्धा, अन्नप्राप्तीचे विधी **जगात सर्वत्र** जवळजवळ **एकाच स्वरूपाचे** असतात. त्यांना भौगोलिक, प्रादेशिक मर्यादा राहात नसतात. मानवी मन सर्वत्र एकच असते. हेच याचे कारण. अन्नप्राप्ती आणि **निसर्ग कोपापासून,** शत्रू टोळीपासून आत्मरक्षण या माणसाच्या दोन मूलभूत गरजा; आणि त्यांची परिपूर्ती करण्यासाठी मानवाने निर्माण केलेले मंत्र-तंत्रात्मक विधी सर्वत्र एकच असतात. धर्म, वंश, वर्ण यांमुळे मानव जातीत भेद निर्माण झालेले दिसतात. पण जसजसे आपण खोलवर जाण्याचा प्रयत्न करू, तसतशी त्याची श्रद्धा आणि त्याचे विधी एकच असलेले दिसतात. हे कशामुळे घडते याचा विचार करताना फ्रेझर या मानववंशशास्त्रज्ञाने काढलेले उद्‌गार मार्मिक वाटतात. फ्रेझर म्हणतो : बुद्धीमंतांच्या - विचारवंतांच्या मूलभूत

तत्त्वचिंतनामध्ये असलेल्या वेगळेपणाच्या स्तराखाली जसजसे आपण जाऊ लागतो तसतसा माणसाचा मूलभूत **एकत्वाचा** प्रत्यय येतो "... we shall find under **Lying them all** (मतभिन्नता) **a Solid** stratum of **intellectual agreement** among the dull, the weak, the ignorant and the **Superstitious**.. This **universal faith, this truly catholic creed is a belief in the efficasy of magic.**[२] याच भूमिकेतून जागतिक पातळीवरील **मंत्र-तंत्रात्मक** विधींचा विचार करावा लागतो. हे विधी जगातील सर्व धर्मात रूजलेले आढळतात. या विषयासंबंधीच्या श्रद्धा आणि विधी **आज** कितीही घृणास्पद वाटत असोत, आपल्या पूर्वजांनी अत्यंत निष्ठेने त्यांचे अनुष्ठान केलेले दिसते. (अश्वमेध व वामाचारा वर आधारित तंत्रसाधना) हे अनुष्ठान केवळ भारतातील **आर्यपूर्व रानटी पूर्वजांनीच** केले असे समजण्याचे कारण नाही. भारतात आलेल्या आर्यानीसुद्धा आपल्या **यज्ञकर्मात** या (आज) **'घृणास्पद'** विधींचे पुरश्चरण केलेले आहे. आपल्या वैदिक यज्ञाच्या श्रेष्ठतेचा फाजील अहंकार बाळगणाऱ्या मंडळींना मंत्रमंत्रात्मक विधी **अगदी 'सोवळा'** वाटतो. त्यात जे, जे, कर्म (आज) **'घृणास्पद'** वाटते ते, ते, **'आपले नव्हे दक्षिणेकडील रानटी आर्य पूर्वांचे आहे** असे त्यांचे मत असते. याचा विचार नंतर करू. एवढे मात्र येथे निश्चित सांगता येते की, जगातील सर्व मानव समूहांमध्ये **रानटी** अवस्थेतील जे विधी आज 'घृणास्पद' वाटतात ते सर्व विधी एकेकाळी भारतात होतेच. त्या विधींचे पुरश्चरण करणाऱ्या **आर्यपूर्वजांचे** इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी **वैदिक आर्यांचे रानटी पूर्वज** असे वर्णन केले आहे.[३] वैदिक आर्यांचा यज्ञ विधी या **रानटी आर्यपूर्वजांनीच** सुरू केला. उत्तरकालात या विधीला **प्रतिकात्मक** रूप आले सर्व **मंत्र-तंत्रात्मक विधींचा** उद्‌गम प्रारंभी अन्नप्राप्तीच्या गरजेतून झाला आहे. मोक्ष, स्वर्ग यांचा येथे (प्रारंभी) काहीही संबंध नव्हता.

मंत्रतंत्रांचा उद्‌गम

प्राथमिक अवस्थेतील मानवाचा धर्म आणि देव-देवताविषयक कल्पना, प्रगत मानवाच्या कल्पनेहून अगदी भिन्न असतात. विश्वातील घटनांचा साकल्याने विचार करून त्यासंबंधी **सिद्धांत बांधणे** हे प्राथमिक मानवाच्या शक्तीपलीकडेचे होते. अशा परिस्थितीत या सर्व विश्वाचा निर्माता **ईश्वर** म्हणून कोणी आहे ही कल्पना त्याला सुचणे शक्य नव्हते. स्त्री आणि भूमी यांच्या नवनिर्मितीचे अज्ञात सामर्थ्य माणसाच्या प्रत्ययाला येत होते. अशा अद्‌भूत घटनांच्या दीर्घकालीन निरीक्षणाने त्याने एक आडाखा बांधला. वस्तुमात्रांच्या ठिकाणी एक स्वयंप्रेरित शक्ती आहे. या यात्वात्मक शक्तीला त्याने **असू** अथवा **माना**[४] हे नाव दिले. वस्तुमात्राच्या ठिकाणची ही **जीवशक्ती** (Magical Potence)

विशिष्ट मंत्र आणि **विधी** यांच्या सहाय्याने वाढविता अथवा कमी करता येते. प्राथमिक अवस्थेतील मानवाच्या या श्रद्धेतूनच त्याचा **धर्मविचार**, अथवा अचूक बोलावयाचे तर **यातुविचार** स्फुरला. फ्रेझरने याला **साधर्म्य सिद्धांत** (लॉ ऑफ सिमिलॅरिटी) असे नाव दिले. कोणतीही घटना तिच्या **अनुकरणाने** घडविता येते अशी श्रद्धा होती. राजवाडे यालाच **नक्कल सिद्धांत** म्हणतात. पाऊस पाहिजे असल्यास आकाशात मेघ जमा होत आहेत, जोराचा वारा सुटला आहे, मेघांतून पाणी पडू लागले आहे. अशा घटनांच्या अनुकरणाने पाऊस पडतो असा समज आहे. हेच पर्जन्यनृत्य. संतती हवी असल्यास **वड, पिंपळ, उंबर या वृक्षांस** स्त्रीने आलिंगन द्यावे. या वृक्षावरील विपुल फळाप्रमाणे विपुल संतती होईल असा आशीर्वाद भृगू ऋषीने एका स्त्रीला दिला. या वृक्षांना विपुल फळे येतात. (महाभारत : वनपर्व अ. ११५) निपुत्रिक स्त्रीच्या हाताने झाडांची रोपे लावू नयेत; ती रोपे वांझ होतात. येथे बहुप्रसवा स्त्रीच हवी.

(यातुविचार म्हणजे **जादुटोणा** नव्हे. आज या शब्दाला जारण-मारण असा अर्थ आला आहे. असुर-दैत्य-राक्षस यांची ही शक्ती असे मानले जाते. पण ऋग्वेदात इंद्र, वरूण, अग्नी या देवांना **असुर** हे बिरूद लावले जाते.)

ही प्राथमिक मानवाची श्रद्धा **यज्ञ व तंत्रसाधना** यांच्या मुळाशी होती. **यज्ञ व तंत्र** यांच्या सहाय्याने मानवाच्या सर्व आकांक्षा पूर्ण होतात अशी ही श्रद्धा आहे. **सर्व जगात आजही** मागासलेल्या **लोकसमाजात** निरनिराळ्या रूपांत **तंत्र - साधना** केली जाते. या साधनेत **स्त्रीला** विशेष असे स्थान आहे. या **लोकश्रद्धेवर** आधारीत साधनेचा विचार करण्यासाठी वैदिक आर्यांची पुरूषप्रधान समाजरचना आणि भारतात आल्यानंतर त्यांच्या **मानसिकतेत झालेले परिवर्तन** यांचाही विचार करावा लागेल. या बरोबरच या सर्व साधनेच्या मुळाशी असलेल्या फ्रेझर प्रणित **सहभावात्मक**[१] **यातुसंकल्पनेचा** (Sympathetic Magic) उपयोग करून घ्यावा लागणार आहे.

वैदिक आर्यांची समाज रचना

वैदिक आर्य भारतात जेव्हा आले तेव्हा ते पशुपालन अवस्थेत (Pastoral Tribe) होते. अद्यापी त्यांचा शेतीशी फारसा संबंध आलेला नव्हता. त्यांची समाज रचना पुरुष-प्रधान होती. अन्नप्राप्तीसाठी **पारध, पशुपालन** आणि **कृषिकर्म** हे माणसाचे प्रमुख व्यवसाय. या व्यवसायांना अनुसरून ठोकळमानाने या समाजातील सामाजिक संबंध आणि स्त्री-पुरुषांची कामे निश्चित होतात. पारध समाजात पुरुषाच्या शरीर रचनेला अनुसरूनच **अन्न प्राप्तीसाठी** त्याला दीर्घकाळ भटकत राहावे लागते; पशुप्राण्याचा पाठलाग करावा लागतो; स्त्रीला हे काम कठीण असते; विशेषतः गर्भधारण अवस्थेत

जवळ जवळ ते अशक्य असते. **वास्तव्याच्या (मुक्कामाचे ठिकाण) परिसरात** झाडपाल्यापासून, अन्य वनस्पती पासून उपलब्ध होणाऱ्या बी-बियाण्यांतून रूजलेल्या वनस्पती भाजीपाला (शाक) फळे, कंदमुळे जमा करणे हेच **स्त्रीचे** काम. परसातील बाग (किचन गार्डन) या अगदी प्राथमिक अवस्थेतूनच **कृषिसंस्कृतीचा** विकास झाला. यामुळेच शेतीच्या शोधाचे श्रेय स्त्रीला देण्यात येते. पुढे जेव्हा नांगराचा शोध लागला तेव्हा शेतीचा हस्तव्यवसाय संपुष्टात आला; तेव्हा शेतीचे काम पुरुषाकडे आले. **स्त्री देहाची सर्जन क्षमता** ही **यात्वात्मक सुफलीकरण विधीच्या** दृष्टीने महत्त्वाची ठरली. याचा विचार पुढे करू.

वैदिक आर्य हे गायी, बैल, घोडे, मेंढ्या यांचे समूह घेऊन ज्या प्रदेशात **गवत उपलब्ध होईल** त्या प्रदेशांत भटकत असत. (पशुपालन अवस्था-) कित्येक शतकानंतर त्यांना **जव** या धान्याचे उत्पादन करणे माहित झाले. वैदिक आर्यांच्या धार्मिक विधीमध्ये तूप, दूध, लोणी यांचाच विनियोग सांगितला आहे. तांदूळ हे महत्त्वाचे धान्य ऋग्वेदातील आर्यजनांना अज्ञात होते; इतकेच नव्हे तर ते कृषिकर्माचा तिरस्कार करतात. (ऋ.१.५.१०१) भारतात आल्यानंतर हा कृषि व्यवसाय त्यांनी **जित भारती यांच्याकडे** सोपविला होता. हे पशुपालन अवस्थेतील भटके आर्य मेसापोटेमिया, इजिप्त, इराक, ग्रीस, मेडिटनिअन प्रदेश इ. **जलसमृद्ध अशा कृषिप्रधान प्रदेशात** आले.

कृषिसंस्कृती आणि स्त्री महात्म्य

कृषिकर्म हा स्त्रीचा शोध असावा याचा उल्लेख पूर्वी केला आहेच. आपल्याकडील श्रावण भाद्रपदातील व्रतांचे सूक्ष्म निरीक्षण केल्यास **स्त्रीमाहात्म्य** आणि कृषिविषयक समृद्धी यांचा अन्योन्य संबंध सहज ध्यानात येऊ शकतो. हरतालिका, ऋषीपंचमी (**कृषि पंचमी**) गौरी-गणपती या **लोकव्रतांचा** संबंध वनस्पतीसृष्टीच्या समृद्धीशी निगडित आहे. पहिल्या दीड दिवसांतच गणपतीला निरोप देऊन स्त्री प्रधान **गौरीव्रत** सुरु होते. या सर्व व्रतांत **शाकांबरी** व्रताला विशेष महत्त्व आहे. यातील **'शाक'** शब्दाने वनस्पती सृष्टीचा स्पष्ट उल्लेख येतो. हेही व्रत **देवीचेच** आहे. प्राथमिक अवस्थेतील शेती आणि स्त्री यांचा काहीतरी संबंध असावा, याचा एक महत्त्वाचा पुरावा सिंधू संस्कृतीत सापडतो. **वनस्पती सृष्टीला जन्म देणारी भूमाता** आणि **मानवाला जन्म देणारी स्त्री** यांना एकत्र आणण्याच्या कल्पनेतून **विश्वाला जन्म देणाऱ्या जगन्मातेची - जगदंबेची** कल्पना **लोक प्रतिभेला** सुचली. **भूमाता, स्त्री,** आणि **जगन्माता** यांचे सात्म्य पाहण्याची ही कल्पना **तंत्रसाधनेच्या अभ्यासाच्या दृष्टीने महत्वाची आहे. जगन्मातेचे शाकांबरी हे** एक. नाव आहे. मार्कंडेय पुराणातील देवीमाहात्म्यात स्वतः देवीनेच पुढील उद्गार काढले आहेत. "हे देव हो,

जीवनावश्यक अशा वनस्पतीसृष्टीच्या साहाय्याने मी सर्व विश्वाचे धारण-पोषण करते; पर्जन्यकालात ही वनस्पतीसृष्टी **माझ्या देहातूनच उत्पन्न होईल (आत्मदेह समुद्‌भवा[६])** आणि यामुळेच मला **शाकांबरी** हे नाव प्राप्त होईल. खाली मस्तक वर पाय असे एक **वस्त्रहीन स्त्रीचे** प्रतिकशिल्प सिंधुसंस्कृतीत सापडले आहे. तिच्या जननेंद्रियातून एक वनस्पती उगवलेली दाखविले आहे. हीच **शाकांबरी देवी** - भूमाता - जगन्माता.

देवीच्या या उद्‌गारांत **भूमाता आणि जगन्माता** यांचे सात्म्य उत्कृष्टपणे कल्पिले आहे. हीच पुढे भारतात **अंभृणी** देवीच्या रूपाने ऋग्वेदात प्रगट झाली असावी. (ऋ.१० वे मंडल) गाई, बैल, घोडा, मेंढ्या यांच्यासह भटकत निघालेले आर्यांचे समूह मध्य आशियातील **जलसंपत्तीने समृद्ध** झालेल्या भूप्रदेशात आले. येथूनच कृषिसंस्कृतीतील स्त्रीचे माहात्म्य जाणवलेल्या एखाद्या **आर्य लोकसमूहाची** (टोळी-Tribe) देवता **अंभृणी** देवीच्या रूपाने भारतात आली असावी. कदाचित अशीही शक्यता आहे की, **शाकांबरी-अभृंणीदेवी** भारतातील कृषिसंस्कृतीतच प्रभावी झालेली स्त्रीदेवी असावी. वै. आर्यांनी तिला ऋग्वेदात स्थान दिले. (ऋ.१० वे मंडल) भारतात येताच वैदिक ऋषींच्या **पुरूषप्रधान संस्कृतीलाच तिने आव्हान दिले.** इंद्र-वरूणादि पुरूष देवांना बाजूला सारून तिने आपली सत्ता प्रस्थापित केली. अंभृणी म्हणते : "मी मित्रावरूणांची धात्री आहे (धारण पोषण करणारी); इंद्र, अग्नी, अश्विनीदेव यांचीही **धात्री मीच** आहे; सोमाला **सामर्थ्य मीच देते;** त्वष्टादि अन्य देवांना मीच सामर्थ्य देते; मी सर्व **विश्वावर अधिसत्ता चालविणारी,** सर्व देवांना ज्ञान देणारी मीच आहे; **यज्ञीय देवतांत अग्रगण्य मीच आहे. वैदिक यज्ञामध्ये या देवीला एकदाही आहुती दिलेली नाही,** तरीही ती म्हणते : 'यज्ञीयानाम् प्रथमा) .... सर्व देवांना माझ्यापासूनच शक्ती मिळते.. " शेवटी ती म्हणते : **विश्वारंभीचे सर्वव्यापी जल हेच माझे जन्मस्थान** ("ममयोनिःअप्सुअन्तःसमुद्रे"[७]) - ऋग्वेदाच्या अभ्यासकांनाच नव्हे तर वैदिक देवांनाही चकित करून सोडणारे अंभृणीदेवीचे **आत्मनिवेदन महान अशा सांस्कृतिकक्रांतीचे निदेशक आहे.** या आत्मनिवेदनात **वेदबाह्य सांस्कृतिक विचारांचे** दर्शन होते. यज्ञसंस्कृती प्रमाणे विश्वाची उत्पत्ती **पुरूषमेधातून** (पुरूषाचे यज्ञात हवि दान करून) होते. पण येथे अंभृणी देवी अगदी नवा सिद्धांत मांडते; अंभृणी देवीचा उद्‌गम **विश्वव्यापी जलातून** होतो. आजपर्यंत / वैदिक आर्यांच्या प्रभावाने / *दबलेल्या येथील आर्यपूर्वांच्या देव-देवतांचे-लोकसंस्कृतीचे पुनरूज्जीवन सुरु झाले. महाराष्ट्रासह* (महाराष्ट्र हे भू-प्रदेशनाम अद्यापि दिले गेले नव्हते.) सर्व दक्षिण भारतातील **देवी संप्रदायांना** महत्त्वप्राप्त झाले. या संप्रदायांतूनच **तंत्रसाधनेचा** उद्‌गम झाला. **स्त्रीदेवता विश्वनिर्मितीचे केंद्र झाली. वैदिक तत्त्वचिंतना**

बाहेर पडून कपिलमुनींनी सांख्य तत्त्वज्ञान मांडले. या तत्त्वचिंतनात **प्रकृती-पुरूष** विचाराला विशेष महत्त्व आले. **लोक जीवनातील निर्मिती प्रक्रियेच्या वास्तवाला सांख्यांनी तत्त्वचिंतनाच्या पातळीवर आणले. हे लोक श्रद्धेचे उन्नयन** आहे. संस्कृतीच्या विकासप्रक्रियेत हे उन्नयन महत्त्वाचे असले तरी **मंत्रतंत्रात्म विधींमध्ये** या प्रक्रियेला तांत्रिकांनी **वामाचाराचे** रूप दिले. (**वामा = स्त्री**) हा सर्व विचार स्त्रीच्या माध्यमातून **भूमीचे सुफलीकरण करण्याच्या तंत्रमंत्रात्मक विधीमध्ये येतो.** याचा विचार तांत्रिकांच्या विधीचे विश्लेषण करताना करू.

येथे आणखी एका महत्त्वाच्या प्रश्नाचा थोडक्यात उल्लेख करणे आवश्यक आहे. वैदिक आर्य भारतात येण्यापूर्वी या भूमीतील अनेक केंद्रात **मातृसत्ताक समाज रचना** प्रगल्भ झाली होती, हे सिंधुप्रदेशाचे उत्खनन झाल्यानंतर स्पष्ट झाले आहे. या **सामाजिक रचनेतच 'शाक्त' उपासना प्रतिष्ठा पावते.** शाक्तांचा वामाचारविधी कोणत्या विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीत प्रतिष्ठा पावतो याचे उत्तर **सिंधुसंस्कृतीचे उत्खनन होण्यापूर्वीच आर. पी. चंदांनी** देऊन ठेवले होते :

"The **Sakta** Conception of the **Devi**, as **Adya Sakti** 'the primordial energy and **Jagadamba**, 'the mother of universe', also very probably arose in a Society to here **matri archate** or mother-kin was prevalent."

भारतात अशा प्रकारची मातृसत्ताक समाजरचना एकेवेळी होती हे स्पष्ट होताच शाक्तपंथाच्या शोधासाठी बाहेर जाण्याची आवश्यकताच नव्हती हे स्पष्ठ झाले. सिंधु संस्कृती मधील स्त्री देवतांच्या मूर्तीचा शोध लागताच सिंधूचे खोरे ते बलुचिस्तानपासून आशिया मायनर, सीरिया, मेसॉपोटेमिया पर्यंत सर्वत्र या शक्तिदेवतेच्यामूर्ती विपुल प्रमाणात सापडतात याचे रहस्य उलगडते. या सर्व प्रदेशांत एकेकाळी **देवी संप्रदाय आणि या संप्रदायाचा सामाजिक आधार म्हणून मातृसत्ताक समाज पद्धती** यांचे अस्तित्त्व असावे हे आता सर्वमान्य झाले आहे. सिंधुसंस्कृतीचा तांत्रिकांच्या शक्तिसाधनेशी संबंध होता हे निश्चित. याच भूप्रदेशातील लिंग आणि योनी प्रतीकांचा अर्थ शैव आणि शाक्त यांच्या उपासना पद्धतीने स्पष्ट होतो. विश्वाची निर्मिती **शिव आणि शक्ती** अथवा पुरुष आणि प्रकृती (सांख्य[९]) यांच्या संयोगातून (**सामरस्य**) झाली हे **तांत्रिकांचे** (शाक्तांचे) महत्वाचे तत्त्व आहे. काश्मिरी शैव संप्रदाय याच परंपरेतील होता. (अभिनव गुप्तादि अनेक श्रेष्ठ संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञ **शिव-शक्ती संप्रदायाचे** उपासक होते. पुढे **काही शतकांनंतर ज्ञानदेवांनी याच संप्रदायाचे उन्नयन करून शिव-शक्ती सामरस्याला अद्वैतरूप दिले[१०] व सामाजिकदृष्ट्या अनैतिक कामसाधनेचा आधारच काढून घेतला.**

मात्र ही उन्नयन प्रक्रिया मुळातील शाक्त साधने नंतर कित्येक शतकांनी - सहस्त्रकांनी झाली; याचे कारण आदिम समाजातील मानवाची श्रद्धाच होती की, **भूमीच्या सुफली करणासाठी स्त्रीच्या सुफलीकरणाची आवश्यकताच असते.** (Like Produces like सहभावात्मक यातु श्रद्धाः) मूळ शाक्तसाधनेच्या आर्यपूर्व उपासकांना वैदिक आर्य **असुर, दास, कापालिक, लोकायतिक, नास्तिक** ही शेलकी विशेषणे लावतात. उत्तरकालात वैदिक आर्यांनाही तांत्रिकांचीही शाक्तसाधना स्वीकारावी लागलीच. कुल्लकभट्टाने तर या तांत्रिक साधनेला श्रुतीच्या पातळीवर आणून ठेवले : **वैदिकीश्रुती** आणि **तांत्रिकीश्रुती** असे श्रुतींचे दोन वर्गच तो कल्पितो. **लोकश्रद्धांना तो वैदिक पातळीवर** आणतो. वास्तविक पाहता या दोन्हीही उपासना पद्धती **यात्वात्मकच** आहेत. दोन्हीही विधी कामनापूर्तीप्रीत्यर्थच सांगितले आहेत. **वैदिक यज्ञ हा वैदिक आर्यांचा अन्नप्राप्ती व अन्य कामनापूर्तीसाठी केलेला यात्त्वात्मक विधी**; तर **तंत्रसाधना हा आर्यपूर्व स्थानिक लोकांच्या जीवनात झालेला सुफलीकरण विधी**. आर्यांचा यज्ञ विधी **पुरूषप्रधान** समाजात विकसित झालेला, तर **तांत्रिकी विधी स्त्री प्रधान** समाजात वाढलेला. मुळात हे विधी **श्रद्धेवर** आधारित होते. उत्तर काळात या विधींना लैंगिक विकृतींचे रूप प्राप्त झाले. हे दोन्हीही विधी मानववंश शास्त्राच्या (कल्चरल, अँथ्रॉपॉलॉजी) आणि फ्रेजरच्या सहभावात्मक यातु कल्पना (लॉ ऑफ सिमिलॅरिटी आणि सिंथेयेटिक मॅझिक) यांच्या आधारे समजून घेतले पाहिजेत.

काही अभ्यासकांनी तंत्रसाधनेचा धिक्कार केला आहे तर, वुड्रॉफ सारख्या पाश्चात्य पंडितांनी या साधनेतून आध्यात्मिक अर्थ शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. **मानवी मनाच्या प्राथमिक अवस्थेतील श्रद्धा आणि आचार यांचा पुराणवस्तू संग्रहालयातील वस्तू म्हणूनच अभ्यास केला पाहिजे.**

तंत्रसाधना हा मुळात **आर्येतरांचा सुफलीकरणविधी** असला पाहिजे असे जे यापूर्वी विधान केले आहे त्याचे स्पष्टीकरण करून नंतर प्रत्यक्ष तंत्रसाधनेचा विचार करू.

यज्ञ हा वैदिक आर्यांचा यात्वात्मक विधी. विश्वाची उत्पत्तीच **यज्ञापासून** झाली असा त्यांचा सिद्धांत असल्याचे मागे आपण पाहिले आहे. **यज्ञोद्भव विश्वाची राहटी यज्ञ चक्रामुळे गतिमान राहते.** हे विश्वचक्र सतत चालू राहण्यासाठी यज्ञ कर्मात खंड[११] पडता कामा नये. यात खंड पडल्यास **विश्वचक्रच खंडित होईल. निर्मिती आणि पुनर्निर्मिती यांचे विधिरूप म्हणजेच यज्ञ. विधी निरंतर चालू राहिला पाहिजे.**

तांत्रिकांच्या धर्म - यातु कल्पनेतही **निर्मिती आणि पुनर्निर्मिती** यासाठी विधी सांगितले आहेत. विश्वाची निर्मिती आणि पुनर्निर्मिती **प्रकृती-पुरूषांच्या** (शिव आणि

शक्ती) संयोगातून होत आहे. या *वैश्विक काम-भावनेशी सहभाव साधण्यासाठी मानवाने विधियुक्त कामाचार* (= कामयज्ञ) चालविला पाहिजे. विश्वचक्राची गतिमानता या सहभावात्मक कामसाधनेवर अधिष्ठित आहे. ही साधना केवळ प्रतिकात्मक नाही. वैश्विक कामप्रेरणा (कॉस्मिक लस्ट) आणि मानवी कामप्रेरणा (human lust) या एकाच जातीच्या आहेत. वैश्विक कामसाधनेला सहभावात्मक क्रिया म्हणून विधियुक्त मानवी मैथुनाला तांत्रिकांनी विशेष महत्त्व दिले आहे. (Sympathetic magic)

वैदिक *आर्यांची* निर्मिती आणि पुनर्निर्मिती संबंधीची *यज्ञचक्रकल्पना* आणि *तांत्रिकांची कामसाधना* या दोन्हीही विधींमागे *प्राथमिक मानवाच्या यातुकल्पनांचेच अधिष्ठान* आहे. दोन्हीही *यातुविधीच* आहेत. *आर्यांचा* यज्ञ तेवढा उदात्त, त्यागरूप; आणि तांत्रिकांचा कामाचार मात्र स्वैराचार असे समजण्याचे कारण नाही. आर्यांच्या यज्ञातही प्राथमिक अवस्थेत कामाचाराला स्थान आहेच. भेद इतकाच की आर्यांचा कामाचार हा **वामाचार** नाही. लैंगिक क्रिया दोन्ही विधींत आहे (तंत्रविधी आणि यज्ञातील अश्व-राज्ञी समागम) यज्ञातील विधी पाहू गेल्यास हे ध्यानात येईल की, दोन्ही विधी सुफलीकरण विधीच (fertility rites) आहेत. गुणरत्न आणि आनंदगिरी म्हणतात त्या प्रमाणे या विधींना स्वैराचार म्हणणे हे मानववंशशास्त्रासंबंधीचे अज्ञानच समजावे लागेल. *वस्तुतः हा स्वैराचार नसून विश्वचक्राच्या सातत्यासाठी भूमीच्या वनस्पती सृष्टीच्या सुफलीकरणासाठी* करावयाचा यात्वात्मकविधी आहे. काही विधी पूर्ण होताच लैंगिक संबंधांवर कडक बंधने घातली जात. हा स्वैराचार नव्हे.

मूळ यज्ञविधी हा संतती, अन्न, पर्जन्य इत्यादीच्या प्राप्तीसाठी करावयाचा सर्व समाजाचा विधी होता. उत्तर काळात *यज्ञविधी केवळ वरिष्ठ वर्णीयाच्या* हातातील अन्न प्राप्तीचे साधन बनला. स्वतः यज्ञदेवच म्हणतो :''*आता यापुढे मी तुमच्या अन्नप्राप्तीचे साधन होणार नाही,* त्यावर देव म्हणाले : 'नाही, तू आमच्यासाठी अन्नोत्पादक झालेच पाहिजे. .. हे यज्ञा, तू आम्हांला अन्न रूपाने प्राप्त हो[१२] !'' तांत्रिकांची *वामाचार साधना* आणि वैदिक आर्यांची *यज्ञ साधना* या दोहोंचे उद्दिष्ट एकच होते. तंत्र साधना ही आर्यपूर्व भारतीयांची आहे. या आर्यपूर्व भारतातील समाज रचना मातृसत्ताक होती; यामुळेच *देवी संप्रदाय हाच येथील प्रमुख यात्वात्मक धर्म.* यापुढे काही तंत्र ग्रंथांच्या आधारे आर्यपूर्व भारतातील *लोकश्रद्धांवर* आधारित तांत्रिक विधींचे स्वरूप तपासून पाहू.

तळटीप : (इतिहासाचार्य वि.का.राजवाडे : 'भारतीय विवाह संस्थेचा इतिहास' : प्र. ४ पहा)

तंत्रसाधनेत स्त्रीला सर्वाधिक महत्त्व आहे हे पुढील काही काव्यखंडावरून स्पष्ट होईल. यात वर्णजातीलाही महत्त्व नाही. ''सर्वांग कुत्सितायां वा न कुर्यादवमा न नाम् । स्त्रियं सर्व कुलोत्पन्नां पूजयेद् वज्रधारिणीम् ॥ **चंडाकुलसंभूतां डाबिंका** वा विशेषतः। जुगुप्सित कुलोत्पन्नां सेवयन् सिद्धिमाप्नुयात ॥ (**ज्ञान सिद्धितंत्र**) ''स्वेच्छात्रतुमती शक्तिःसाक्षाद् बह्म न संशयः । तस्मातां पूजयद्भक्त्या वस्त्रालंकार भोजनैरिति ॥ स्त्रियो देवाः स्त्रियःप्राणाः स्त्रियः एवहि भूषणम् । स्त्रीणांनिन्दा न कतव्या नच ताः क्रोधयेदपि ॥ देवान् गुरून् समभ्यर्च्य वेद तन्त्रोक्तवर्त्मना । देवं स्मरन् पिबन्मद्यं वेश्यां गच्छन्न दोषभाक् ''॥[१३] (**पारानंद सूत्र**) या श्लोकांत तंत्रसाधनेचे महत्त्वाचे विशेष आले आहेत.

तांत्रिकांचे एक वैशिष्ट्य असे की हे लोक वामाचारात फक्त दोनच जाती मानतात : एक पुरूष आणि दुसरी स्त्री ! कोणतीही स्त्री तंत्रसाधनेच्यादृष्टीने पवित्रच मानली जाते. तांत्रिकांच्या साधनेत एवढे स्त्री माहात्म्य का व कसे आले असावे ? याचा संबंध भूमीच्या-वनस्पतीसृष्टीच्या सुफलीकरणाशी असावा, आणि या सुफलीकरण विधीमध्ये स्त्रीला मध्यवर्तीस्थान असावे हे स्वाभाविक आहे. ऋग्वेदात अचानक प्रगट झालेली **अंभृणीदेवी** ही मुळात *पुरूष प्रधान यज्ञोपासक समाजातील असणे शक्य नाही. ही येथीलच मातृसत्ताक समाजातील* असावी अथवा मेसापोटोमियामध्ये असतानाच तेथील 'मम योनिः अप्सुसमुद्रे' असे सांगणाऱ्या *देवीच्या प्रभावाखाली आलेली एखादी आर्यशाखा* येथे आल्यावर याजक समाजाने त्या शाखेचा-देवी संप्रदायाचा स्वीकार केला असावा. हाच स्थानिक **मातृदेवतेचा** म्हणजेच **अंभृणी देवीचा** गौरवयुक्त केलेला स्वीकार! भारतात अनेक ठिकाणी मातृसत्तेचे अस्तित्व होतेच. सुप्रसिद्ध मानववंशशास्त्रज्ञ **एहरफेल्स** याने आपल्या "Mother Right in India" या ग्रंथात आपला हा सिद्धांत विस्ताराने मांडला आहे. अंभृणीदेवी ही आर्यपूर्वांची महत्त्वाची देवी असावी. याजकांनी (वै.आर्य) तिचा *ऋग्वेदात स्वीकार केल्याने* तिचे महत्त्व वाढले; आणि *वैदिक आर्यांच्या आक्रमक भूमिकेने दडपले गेलेले आर्यपूर्व अंभृणीदेवीच्या प्रती आक्रमक भूमिकेने उसळून वर आले.* यातूनच तांत्रिकांचा प्रभाव इतका वाढला की, वैदिक याजकांनी तंत्रशास्त्राला श्रुतीचा (वेदांचा) दर्जा दिला. तांत्रिक साधनेतील लैंगिकविधी आणि पंचमकार यांवर लक्ष केंद्रित करणाऱ्या आनंदगिरी आणि जैन भाष्यकार गुणरत्न या विरोधकांनी या विधीमागील **सुफलीकरण विधीचे** रहस्यच ओळखले नाही. त्यांच्या दृष्टीने हा केवळ स्वैराचार होता. या वरिष्ट वर्णीय पंडितांचा कृषिसंस्कृतीशी संबंध नसल्याने त्यांचा भूमीच्या सुफलीकरणासाठी करावयाच्या विधींचा परिचय नसावा. ते या विधीकडे केवळ आध्यात्मिक दृष्टीकोनातून पाहात असावेत. थॉमसनने म्हटल्याप्रमाणे विविध भौतिक ज्ञानशाखांचा विकास होताच अनेक विधी, त्यांची श्रद्धात्मक उपयुक्तता संपल्यामुळे

धर्माच्या आश्रयाला जाऊन बसतात. निरनिराळी व्रते, देवीच्या उपासनेमधील आचारविधी; 'स्त्री' बनून परमेशाची उपासना करणारा मधुरा भक्तिसंप्रदाय इत्यादींचा अभ्यास केल्यास या कल्पना श्रद्धांमागील मूळ वास्तव कोणत्या प्रकारचे होते आणि ते कोणत्या सामाजिक - आर्थिक परिस्थितीत उदयाला आले होते याची कल्पना येऊ शकते. *तंत्रसाधना म्हणजे हजारो वर्षांपूर्वीच्या प्राथमिक अवस्थेतील मानवाला* भूमीच्या *सुफलीकरणाखाली आवश्यक वाटणारी यातु साधना* (Agricultural magic) असावी. प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धा आणि समजुती जस जशा बदलत जातात, माणसाचे निसर्ग विषयक ज्ञान विकसित होत जाते, तसतसे या मंत्रतंत्रात्मक विधींचा *शेतीच्या सुफलीकरणाला आवश्यकता* राहात नाही, परंतु हजारो वर्षापूर्वी धान्यबीज पेरल्यापासून कणीस तयार होईपर्यंतची प्रक्रिया माणसाला अज्ञात होती. या काळात धान्य निर्मितीची प्रक्रिया **मंत्रतंत्राच्या** सामर्थ्यावरच अवलंबून आहे **अशी श्रद्धा होती.** आजही *आदिम अवस्थेतील* समाजाची अशीच श्रद्धा आहे. मंत्र तंत्रात्मकविधी शिवाय शेतीचे एकही काम होऊ शकत नाही. भारतातील आदिम समाजाची अद्यापी अशीच श्रद्धा आहे. *क्रूकने 'पाप्युलर रिलिजन अँड फोकलोअर इन नॉर्दन इंडिया'* या ग्रंथात भूया, कोळ, भिंड्या प्रदेशातील लोक बैगा पुरोहिता कडून भूमीच्या सुफलीकरणाचा विधी करवून घेतात. त्यात भूमातेला मद्य-मांसाचा नैवेद्य दाखवतात. *महाराष्ट्रातील* अनेक भागांत विशेषतः अनेक **आदिवासी** पट्ट्यात या मंत्र तंत्र विधींना विशेष महत्त्व आहे. प्राचीन काळात कौटिल्याने **पेरणीचे मंत्र** दिले आहेत. सूत्र वाङ्मयात शेतीच्या अनेक देवता दिल्या आहेत. वैदिक आर्य भारतात आले आणि हळूहळू शेती व्यवसायाशी जुळवून घेऊ लागले. परंतु या कृषी विषयक **मंत्र तंत्रात 'स्त्री'**ला विशेष महत्त्व लाभले. तंत्र साधनेमध्ये स्त्रीला जे महत्त्व मिळाले त्याचा आणि शेती विषयक **मंत्रतंत्राचा** संबंध अशाप्रकारे स्पष्ट होतो. 'वामाचार प्रधान' विधीमध्ये याचे आणखी अधिक स्पष्टीकरण होऊ शकेल.

परंतु कृषिविषयक मंत्रतंत्रामध्ये स्त्रीला विशेष महत्त्व यावे हे आपल्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. तंत्रसाधनेमध्ये स्त्रीला जे महत्त्व आहे त्याचा शेतीविषयक तंत्रमंत्राशी संबंध दाखविता आल्यास या प्रश्नाचा निर्णायक उलगडा होऊ शकेल. 'वामाचाराचा पूर्ण उलगडा करण्यापूर्वी कृषिविषयक मंत्रतंत्रांचे स्वरूप तपासून पाहू

वामाचार आणि कृषिविषयक तांत्रिक विधी

" If agriculture was the invention of woman, then it is only logical that agricultural magic in its origin should belong exclusively to the province of woman "

D. Chattopadhyaya : Lokayat [१४]

प्राथमिक अवस्थेतील मानवाच्या श्रमविभाग व्यवस्थेचा अपरिहार्य परिणाम म्हणून कृषी **कर्माविषयक मंत्रतंत्र** हे स्त्रीचेच क्षेत्र बनले. यामुळे या कार्यात **स्त्रीला** महत्त्वाचे स्थान लाभले. ब्रिफॉ फ्रेझर, थॉमसन, देवीप्रसाद या मानववंशशास्त्रज्ञांनी जगातील अनेक देशांतील असंख्य पुरावे गोळा करून कृषिक्षेत्रातील यातुसाधने संबंधीचा वरील **सिद्धांत** निर्णायकरित्या सिद्ध केला आहे. समृद्ध शेतीसाठी पर्जन्याची आवश्यकता आहे. बहुतेक सर्व देशांत तसेच भारतातील अनेक जमातीमध्ये पर्जन्यविधीचे मंत्रतंत्रात्मक कार्य स्त्रियांकडेच आहे : दुष्काळातील पर्जन्याची यात्वात्मक प्रार्थना करणारी महत्त्वाची मिरवणूक सत्तर ऐंशी वर्षापूर्वी **मी स्वतः पाहिली आहे**. एका स्त्रीच्या डोक्यावर **पाण्याने** भरलेला एक मातीचा **सच्छिद्रघट** असतो. नाममात्र अर्धवस्त्र नेसलेल्या त्या स्त्रीच्या देहावर **वृक्षाची हिरवी पालवी** गुंडाळलेली असते. मिरवणुकीतील सर्व स्त्री-पुरूष पर्जन्य मंत्र म्हणत चाललेले असतात. फ्रेजरच्या **'Like produces like'** या **साधर्म्य** सिद्धांताचे ही मिरवणूक एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. ती **स्त्री म्हणजे भूमी,** डोक्यावरील घट म्हणजे मेघ, सच्छिद्र असल्याने पाण्याचा भूमीवर (स्त्री देहावर) अभिषेक चालू असतो. *लोकप्रतिभेतून व्यक्त झालेली ही एक अप्रतिम प्रतिमा आहे.* पर्जन्यामुळे **स्त्रीरूप भूमीवर** हिरवीगार **पालवी** फुललेली होती. इति. राजवाडे यांच्या भाषेत पर्जन्यवृष्टीची ही **नक्कल** आहे. येथे वामाचार नाही. पण हा विधी स्त्री प्रधान विधीच आहे. वामाचारात **स्त्री पूजा** (स्त्री-पुरूष संयोग) असतो. *भूमीच्या सुफलीकरणासाठी स्त्रीचे सुफलीकरण आवश्यक असते. या विधीसाठी बहुप्रसवा* स्त्रीला विशेष महत्त्व आहे. " A fruitful woman makes plants fruitful, a barren woman makes them barren"[१५] ही श्रद्धा सार्वत्रिक आहे. निपुत्रिक स्त्रीच्या हाताने रोपे लावू नयेत या श्रद्धेमागील कल्पना वरील वाक्यात सांगितली आहे. (साधर्म्य सिद्धांत) जलवृष्टीने गर्भधारणा होते. द्यावा-पृथ्वी संयोग आकाशातून होणारे जल (रेन) सिंचन (भूमीचे सुफलीकरण) अशी श्रद्धा आहे. "Australian woman belive they can be impregnated by the rain. A Mongol princess conceived through the operation of hailstorm."[१६]

बाणभट्टाच्या हर्षचरित्रातील राणी विलासवती पुत्रप्राप्तीसाठी रात्री सार्वजनिक चौकात यंत्रपूजा करून **नग्न स्नान** करते. ही लोकश्रद्धाच आहे, हा विधी तंत्रसाधनेतील एक भाग आहे. तांत्रिकांचा **वामाचार** हा या पुढील विधी आहे. **मुक्त स्त्री-पुरूष संयोग** ही तंत्रसाधनेची मध्यवर्ती कल्पना आहे. तांत्रिकांनी सर्व विधी **संध्या भाषेत** (गूढ भाषा) मांडला आहे. याला **लता साधना** असे नाव आहे. महाराष्ट्र, कर्नाटक, आंध्र, केरळ, पूर्व भारतात आसाम इ. केंद्रात देवीच्या मूर्ती ऐवजी योनी पूजाच केली जाते. उत्तर कालात याचे **उन्नयन** करून देवीची पूर्ण मूर्ती करण्यात आली. (डॉ. रा. चिं. ढेरे यांचे

लज्जागौरी हे पुस्तक पाहा.) तरीही आज आसाम मधील कामाख्या मंदिरात योनीपूजाच होते. केरळ मध्ये **'त्रिपुरवस्तु'** नावाचा देवीचा **रजःस्त्राव विधी** असतो. त्या काळातील देवीचे वस्त्र प्राप्त करून घेण्यासाठी भक्त जनांची गर्दी होत असते.

उत्तरकालात तंत्रविधीतील **सुफलीकरणविधीचे** महत्त्व कमी होत गेले. तेव्हापासून या विधीला **धार्मिक रूप** आले आणि त्यांत केवळ लैंगिक विधीला, पंचमकराला (मद्य, मांस, मैथुन, मत्स्य, मुद्रा) महत्त्व आले. भूमीच्या सुफलीकरणा ऐवजी मोक्ष-मुक्ती हे तांत्रिकांचे उद्दिष्ट झाले. ही तंत्रसाधनेची विकृती आहे. पण आश्चर्य असे की काही वर्षा पूर्वी पर्यंत ग्रामीण भागातील कृषीव्यवसायात प्रतिकात्मक स्वरूपात वनस्पती सृष्टीचा सुफलीकरण विधी केला जात होता. काही काही समाजात तर पेरणीपूर्वी हे सामूहिक मैथुन विधी आचरले जातात. एक पति-पत्नी पद्धती अस्तित्त्वात येण्यापूर्वीच्या समूह विवाहाचा हा अवशेष आहे. पेरू देशातील पुढील आचार पाहा : "Men and Woman assembled naked and ran a race and every man had intercourse with the woman he caught"[१७] अनेक देशात **शेतीच्या सुफलीकरणासाठी** असेच **विधी** सांगितले आहेत. पण **१९ व्या शतकात** महाराष्ट्रात (*शेतीचा संबंध नसतानाही*) **घट-कंचुकी** पद्धतीने सामूहिक समागम कर्म आचरले जाई. **हा विधी नव्हे.** ही मोक्षासाठी चाललेली **कामक्रीडा** होती. (**लोकहितवादींनी** या कामक्रीडेचा निषेधपूर्वक उल्लेख केला आहे.)

भारतातील देवी संप्रदायात 'स्त्री' चे विशेष महत्त्व आहे. हे या पूर्वी आपण पाहिले आहेच. महाराष्ट्रातील देवी उपासनेचे अवलोकन केल्यास हे स्त्री माहात्म्य सहज ध्यानात येऊ शकतल. मातापूर (माहूर), तुळजापूर, कोल्हापूर ही देवस्थाने शक्ति-उपासना केंद्रे आहेत. चक्रधर स्वामींच्या भक्तांनी साधनेसाठी 'आम्ही कोठे वास्तव्य करावे' असे विचारले असता चक्रधरांनी सांगितले : ''**कानड देशाःतेलंगण देशा**ः न वचावे : ते **विषय बहल देश**ः तेथे अवधूत मान्य : महाराष्ट्री असावे : मातापुरा कोल्हापुरा न वचावे : तिये साभिमानिये स्थाने : साधकासि विघ्न करीती[१८], या देवता उग्र आहेत. कर्नाटक, आंध्र, तामिळनाडू या दक्षिण भारतातील **सात भगिनींचे** माहात्म्य आजही तेथील लोकांच्या पूजाविधी मध्ये दिसून येते. भूमीचे सुफलीकरण, पर्जन्यविधी, बालरोगांचे निवारण, इ. कामे या देवतांच्याकडे असतात. या देवतांच्या पूजारिणी आपल्या मंत्रसामर्थ्याने, विशिष्ट विधीने या गोष्टी घडवून आणतात, अशी भाविकांची श्रद्धा असते. इजिप्तची राणी स्वतःच पुजारीण होती. प्राचीन काळी या विधीसाठी *देवदासी नियुक्त केलेल्या असत.* मंदिराच्या आवारात *या विधीकार्यासाठी देवदासींची* (Religious Prostitutes) *निवासस्थाने बांधली जात असत.* कर्नाटकातील *यल्लमादेवीच्या भक्तीणी-जोगतिणी* या वामाचार विधीसाठीच आपले सारे जीवन व्यतीत करतात. उत्तरकाळांत जेव्हा *पुरुषप्रधान संस्कृतीने मातृसत्ताकाची*

जागा घेतली तेव्हा हळू हळू धार्मिक (यात्वात्मक) विधी स्त्रियांच्याकडून पुरुषांकडे आले. परंतु हा बदल होण्याला *कित्येक शतके लागली.* मध्यंतरीच्या काळात पुरूषांना स्त्रियांच्या या क्षेत्रात पाऊल टाकताना 'स्त्री' होऊनच यावे लागे. प्रारंभी तर पुरूषाला खरोखरीच स्त्री बनावे लागे. एशिया मायनरमधील सिबिल देवतेचे पुजारी पौरूषाचे खच्चीकरण करूनच देवीचे पुजारी बनू शकत. आपल्याकडील देवीभक्त *देवीचे पुजारी 'स्त्री' बनूनच देवीचे पुजारी होऊ शकत*. स्त्री प्रमाणे केस वाढवायचे, कुंकवाचा मळवट भरायचा, चोळी-लुगडे परिधान करायचे. नंतरच पुरूषाला देवीची पुजारीण होऊनच यावे लागे. To change the dress is to change the Sex' असा सोयीस्कर मार्ग काढण्यात आला. *माहूर-तुळजापूर येथील देवी-पुजाऱ्यांना 'भूत्त्या'* म्हटले जाते. एकनाथांनी 'भुत्त्याचे' केलेले वर्णन सर्वश्रुतच आहे. मरिआईचा पोतराज असाच स्त्री बनून देवीचा भक्त बनलेला असतो. जगातील सर्व देवीसंप्रदायांतून ही **स्त्री** बनून देवीची (स्त्रीतत्त्वाची) उपासना करणारे संप्रदाय उदयाला आले. *''वामाभूत्त्वा यजेत् परम्''*[१९] हे सूत्र काही संप्रदायांनी प्रस्थापित केले. यातूनच मधुराभक्तीचा संप्रदाय उदयाला आला. *वनस्पतीसृष्टीच्या सुफलीकरणाची कल्पना लोप पावली आणि स्त्री साधनेतून मोक्ष अथवा निर्वाण हे उद्दिष्ट पुढे आले.*

तंत्रसाधना आणि बौद्ध धर्म

बौद्ध धर्माच्या परिभाषेत लिहिलेले अनेक ग्रंथ उपलब्ध आहेत. **'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धी'** या बौद्ध ग्रंथातील सिद्धी म्हणजे तांत्रिकांचा स्त्री-पुरूष संयोगच. प्रज्ञा हे स्त्रीत्त्व आणि उपाय हे पुरूषत्त्व यांच्या संयोगाने महासुखाची प्राप्ती होते (निर्वाण) **कामवज्रयानी** या संप्रदायाने वैश्विक कामक्रियेशी सहभाव साधणे हेच आपले अंतिम उद्दिष्ट ठरविले. शरीर अमर करणारा *देहवाद ही तंत्र साधनेतूनच* निर्माण झाला. यासाठी रसायनाची योजना केली जाऊ लागली. तांत्रिकांनी - वज्रयानी बौद्धानी, सहजवैष्णवांनी अमरत्त्वप्राप्तीसाठी कायासाधनेचा मार्ग शोधून काढला. *रसायन अथवा पार-द* विद्येचा स्वीकार केला. योगी-योगिनींच्या कायासाधनेचा शेवट कामसाधना हाच असे. *अमरत्वाची सत्वपरीक्षा योगिनीशी होणाऱ्या समागमानेच* समजणार. पारा म्हणजे शिवाचा बिंदू. त्याचे रसायन मनुष्याला अमर करण्यास समर्थ आहे. चक्रधरांनी योगिनी **बहुडी** आणि **कामाख्या** यांच्या **रतिस्पर्धेचा** उल्लेख केला आहे. पण रसायनापेक्षा **शिवशक्ति सामरस्य** हे अधिक **फलदायी** ठरले. **नाथसंप्रदायी** योग्यांनी या मार्गाचाच अवलंब केला. बहुतेक सर्व नाथयोगी सिद्ध आपल्या जवळ एक **महामुद्रा** (योगिनी) बाळगतात. मत्स्येंद्रनाथ यासाठीच कामरुपात जाऊन राहिले. *''कामरूपे इदंविद्या योगिनीनाम् गृहे गृहे''* अशा प्रकारे भूमीच्या सुफलीकरणासाठी कल्पिलेल्या कामसाधनेचे रुपांतर मोक्षसाधनेमध्ये

झाले. पण ही सर्व मंत्रतंत्रात्मक (यात्वात्मक) साधना त्याज्य, अनैतिक, निंद्य ठरविण्याचा प्रयत्न प्रथम महाराष्ट्रात सुरू झाला. ज्ञानदेवांनी सर्वप्रकारच्या व्रत वैकल्यावर, यज्ञादि **कर्मकांडावर** अत्यंत कठोर शब्दांत प्रहार केला. **विज्ञानाच्या अभावी** सर्व समाजाला शुद्ध *कर्मयोगप्रधान भक्तीच्या मानवतावादी मार्गावर आणण्याशिवाय अन्यमार्गच नव्हता*. .नवव्या अध्यायात **यज्ञकर्म** आणि **याज्ञिक** यांचे वर्णन अत्यंत कठोर आहे. प्रथम त्यांच्या ज्ञानाचा ज्ञानदेव गौरव करतात. ''यजन करता कवतिके । तिही वेदांचा माथा तुके । क्रिया फळेसिं उभी ठाके । पुढां जेया ।। ऐसे दिक्षित जे **सोमप** । जे **आपणचि यज्ञाचे** रूप । तिहिं तेया **पुण्याचेनि नांवे पाप । जोडिलें देखै** ।।''[९-३०४-३०६] आणि पुण्याचा लेश संपल्यावर त्यांची अवस्था कशी होते ते सांगतात;''जैसा **भाडिचा कवडा** वेचे । **मग दारही चेपुंनै** ये तेयाचे । ऐसे लाजिरवाणे दीक्षितांचे ।। काइ सांधो ।। [९-३२६ २०]

सोमप दीक्षितांच्या गौरवात उपहासही आहे. यात्वात्मक तंत्रसाधना, यज्ञादि कर्मकांडे, त्यांची **श्रद्धात्मक उपयुक्तता** संपताच त्यांनी समाजाला विनाशाच्या कड्यावर कसे खेचून आणिले होते याचे भेदक वर्णन अनेक इतिहासकारांनी, विचारवंतांनी केले आहे. एम्.एन.रॉय म्हणतात : "After the downfall of Buddhism the Country found itself in a worse state of economic ruin, political oppression, *intellectual anarchy* and spritual chaos. Practically the entire society was involved in the trag process of *decay* and *decomposition*" [२१] वैज्ञानिक दृष्टीकोनच या भयावह परिस्थितीतून भारताला वाचवू शकला असता, **धर्मसुधारणा** (Reformation), ज्ञानाचे, विद्येचे पुनरूज्जीवन (Renaissance) यांनीच धर्मभ्रष्ट झालेल्या युरोपला भ्रष्ट धर्माच्या गर्तेतून बाहेर काढले. भारतात हे होऊ शकले नाही. याची मीमांसा स्वतंत्रच करायला हवी. महाराष्ट्रात ज्ञानदेव-तुकाराम या थोर युगपुरूषांनी धर्मसुधारणेचे कार्य सुरू केले; आणि उत्तर प्रदेश, बंगाल, बिहार, ओरिसा, काही प्रमाणात पश्चिम भारत या प्रदेशांत **भक्तिमार्गाला** आलेल्या **काव्यात्म आणि कलात्मक विकृती पासून महाराष्ट्राला वाचविले**. चौदाव्या-पंधराव्या शतकात **हेच धर्मसुधारणेचे कार्य संत रामानंद** आणि त्यांचा शिष्य **संत कबीर** यांनी **उपासनेचे दैवतच बदलून टाकून पुढे चालू ठेवले**. हा सारा इतिहास अत्यंत क्लेशदायक आहे. महाराष्ट्रातील कर्मयोग प्रधान भक्तिसंप्रदायांने भारताला नवी दिशा दाखविली. सतराव्या शतकात शिवाजीराजांनी जी राजकीय क्रांती केली, त्या घटनेचे मर्म स्पष्ट करताना न्या. रानडे म्हणतात : It was not mere *Political Revolution* that Stirred Maharashtra towards the close of the Sixteenth and the Commencement of the Seventeenth Century. The Political revolution was preceded and in fact to some extent by a *Religious* and *social upheaval* which moved the entire population." [२२] - न्या. म. गो. रानडे.



प्राचीन लोकजीवनातील मंत्र - तंत्रात्मक विधी (टीपा)

१. जॉर्ज थॉमसन : Religious

२. इ. स. ५०० हा या भूप्रदेशाचा जुन्यात जुना उल्लेख.

३. फ्रेअर (श्रेष्ठ मानववंश शास्त्रज्ञ) : Golden Bough ११ खंड - (संक्षिप्त खंड ३)

४. फ्रेअर (श्रेष्ठ मानववंश शास्त्रज्ञ) : Golden Bough ११ खंड - (संक्षिप्त खंड ३)

५. राजवाडे वि. का. 'भारतीय विवाह संस्थेचा इतिहास'.

६. ईप्सित घटनेचे अनुकरण अगर नक्कल (राजवाडे) करणे (सहभाव)

७. Bernal J. D. : Science in History Giles, Briffault इ. अनेक मानववंश-शास्त्रज्ञांनी या विचाराला असंख्य पुरावे देऊन हा सिद्धांत उचलून धरला.

८. सिंधु संस्कृतीमध्ये सापडलेल्या प्रतिमेने मार्कंडेय पुराणातील वर्णन सार्थ ठरले. हे वर्णन जणु ते प्रतिमाशिल्प पाहूनच केले की काय असे वाटावे.

९. अंभृणी देवीच्या विधानाने ही देवता-वैदिक देवताशास्त्राशी संबंधित नाही हे अगदी स्पष्ट दिसते. (वै.यज्ञ मध्ययुगीन तंत्र आणि ज्ञानेश्वर प्रणीत भक्तियोग (५.८४) स.रा.गा.

१०. आर. पी. चंदा : Indo Aryan Races 1916

११. ज्ञानदेव : अमृतानुभव

१२. टीप ६ पहा.

१३. विचारमंथन : डॉ. स. रा. गाडगीळ : लेख ८ वा पाहा (मध्यभारतातील मंदिर शिल्प)

१४. ऐतरेय ब्राह्मण (तृतीय पंचिका) यज्ञो वै देवेभ्यो ऽ न्नाद्य मुदक्रामंत्ते देवा अब्रुवन्यज्ञो वै नो ऽ न्नाद्यमुदक्रमीदन्वि मं यज्ञमन्नमन्विच्छामेति ।। (अन्नाद्य = भक्षणीय अन्न) ''वैदिकयज्ञ मध्ययुगीन तंत्र आणि ज्ञानेश्वर प्रणीत भक्तियोग''. डॉ. स.रा.गाडगीळ (प्र. १ ले पाहा)

१५. वरील ग्रंथ (टीप १४) मध्ययुगीन तंत्रसाधना : पृ १२९ आणि पृ. १३४

१६. देवीप्रसाद चटोपाध्याय : Lokayat प्र. ४ थे

१७. फ्रेझर : G. B. 28 - 9

१८. डॉ. स.रा. गाडगीळ : लोकायत ८७

१९. हा प्रयोग (घट - कंचुकी) १९ व्या शतकातही अनेक शहरांत केला जात असे. (लोकहितवादींनी याचा उल्लेख केला आहे.) धर्मश्रद्धेने ही मुक्त कामक्रीडा केली जाई. (शाक्तपंथ).

२०. 'वामाभुत्वायजेत्परं:' (आचारभेद-तंत्र) - वामा म्हणजे स्त्री बनूनच परेशाची उपासना केली पाहिजे. हा संप्रदाय उत्तरप्रदेश आणि पूर्व बंगाल या प्रदेशात मुख्यतः वाढला. (मधुराभक्ती). महाराष्ट्रात संत गुलाबराव महाराज हे एकमेव या संप्रदायाचे अनुयायी होऊन गेले. केवळ प्रेमभक्ती म्हणजे मधुराभक्ती नव्हे. राधा, मीरा यांची भक्ती मधुराभक्ती नव्हे. श्रीकृष्णाची भक्ती करावयाची तर स्त्रीच बनले पाहिजे. मुख्य मठाधिपती राधा बनतात. आणि आठ अनुयायी भक्त राधेच्या सख्या बनतात. ही मधुराभक्ती.

२१. ज्ञानेश्वर : ज्ञा. अ. ९.३२६

२२. या राधाकृष्णप्रेमाला नवीनच कलाटणी मिळाली. राधा ही कृष्णाची पत्नी की प्रेयसी? कोणते प्रेम श्रेष्ठ? पत्नीचे की, प्रेयसीचे? प्रकरण काझीच्या न्यायालयात गेले. सर्व युक्तिवाद ऐकून काझींनी परस्त्रीचे-प्रेयसीचे प्रेम श्रेष्ठ असा निर्णय दिला.

या विषयावर (परकीयाप्रेम) अत्यंत सुंदर-मनोहर काव्य हिंदी-बंगाली भाषांत लिहिले गेले. संपूर्ण उत्तर-पूर्व प्रदेश या विकृत पण सुंदर आणि मुग्ध करून सोडणाऱ्या काव्याने झपाटून गेला होता. भारतीय मनाचीही विकृती होती. (एस. के. डे : 'Vaisnava Faith and Movement' - एम्. केनडी : 'Chaitanya Movement' - स. रा. गाडगीळ : 'वै. यज्ञ - मध्ययुगीन तंत्र आणि ज्ञानेश्वरप्रणीत भक्तियोग प्र. ४ थे / पृ. ८४) या विकृतीतून समाजमन ताळ्यावर आणण्यासाठीच संत रामानंद आणि संत कबीर यांना उपासना दैवत बदलून (राधा-कृष्णा ऐवजी श्रीराम हे दैवत समाजापुढे ठेवून) भक्तिमार्गाला नवे वळण लावावे लागले.



४. आदिम जीवन आणि लोकसंस्कृती : परस्पर अनुबंध

- डॉ. सुधीर रा. देवरे

१) प्रास्ताविक

'आदिम जीवन आणि लोकसंस्कृती : परस्पर अनुबंध'. खरे तर हा एका स्वतंत्र ग्रंथाचा विषय आहे. पण तो एका लेखात गोठवायचा होता आणि तोही तुटपुंज्या कालावधीत पूर्ण करुन द्यायचा होता. म्हणून आटोपशीर लेखाच्या दृष्टीनेच संदर्भ साधनांची जुळवाजुळव करुन लेख पूर्ण करावा लागला. काल मर्यादेमुळे संदर्भग्रंथांची कमी, त्यामुळे स्वतःच्या पूर्व अभ्यासावरच विसंबून हा लेख पूर्ण करावा लागला. म्हणून लेखात उणीव वा त्रुटी राहण्याची शक्यता मी स्वतःच गृहीत धरलेली आहे.

१.१) विषयाची व्याप्ती

आज आदिम जीवन एखादा-दुसरा अपवाद वगळता पृथ्वीवर आढळणार नाही. पण या आदिम जीवनाच्या स्पष्ट खुणा फक्त डोंगरकपारीत राहणाऱ्या आदिवासींतच नाहीत, तर पुढारलेल्या समाजातही स्पष्टपणे आढळतात. लोकपरंपरा, लोकोत्सव, लोकदैवते, उपासनापध्दती, श्रध्दा, रुढी, समज-अपसमज आदींतून आदिम जीवनाच्या खुणा आपण परंपरेने जतन करीत आलोत, हे स्पष्ट करता येते. यासाठी आदिम जीवन म्हणजे काय, ते समजून घेतले पाहिजे. तत्कालीन मानवाचे ज्ञान-मानसिकता आणि तेव्हाचे सृष्टीनियम समजून घ्यावे लागतात. निसर्ग अनुभव समजून घ्यावा लागतो आणि या समग्र अभ्यासातून तत्कालीन मानवी जीवनात काय उलथापालथ वा कायापालट झाला असावा याचा तर्क करता येतो. काही उपोद्‌बलक पुराव्यांनी या तर्काच्या शिडीवरुन निष्कर्ष व अनुमानापर्यंतही पोचता येते.

२) आदिमता

उत्क्रांतीअवस्था पूर्वीच्या आणि उत्क्रांती अवस्थेतल्या मानवाचा आपण आदिमानव या नावाने उल्लेख करतो. आदिमानवाला शेपटी होती की नाही हा प्रश्न मानववंश शास्त्रज्ञांच्या अखत्यारीत असला तरी, आदिमानव आणि इतर पशु यांच्यात फक्त दोन आणि चार पाय एवढाच फर्क असावा, असे आपण म्हणू शकतो. त्याचे उच्चार, ध्वनीही

इतर पशुंपेक्षा वेगळे आणि त्यांच्यात थोडी विविधता असावी. मात्र हुंकार- उच्चारात खूप विविधता असेल असेही म्हणता येत नाही.

२.१) यातुविद्या

आदिमानव थंडी, ऊन, पाऊस आणि जंगली पशुंपासून संरक्षण मिळावे म्हणून निवाऱ्यासाठी डोंगर कपारीतल्या आयत्या गुहांमध्ये राहू लागला. शिकार करण्यापूर्वी तो विचारही करु लागला. गुहेतून शिकारीला बाहेर पडण्यापूर्वी कशाची शिकार करावी या विचारातून तो गुहेच्या भिंतीवर उपलब्ध असलेल्या दगडांनी चित्र काढण्याचा प्रयत्न करु लागला. ज्या प्राण्याची शिकार करायची, असे तो मनोमन ठरवीत असे, त्या प्राण्याचे अणकुचीदार दगडांनी, झाडांच्या काठ्यांनी, झाडाच्या पाल्याच्या रसाने चित्र काढीत असे. वेगवेगळ्या मातीने त्या चित्रांना तो रंगही देत असे आणि तोंडाने अगम्य उच्चार काढून तो त्या चित्राची शिकार करीत असे. (हे अगम्य उच्चारच अलिकडे सुगम्य होऊन 'मंत्रोचार' म्हणून ओळखले जातात). आणि मग प्रत्यक्ष शिकारीसाठी आदिमानव गुहेबाहेर पडत असे. ही जी त्याची चित्रे वा शिल्पे काढून शिकार करायची मानसिकता होती, तिला 'यातुविद्या' म्हणून ओळखले जाते. ज्या प्राण्याची शिकार करायची त्याच्या प्रतिमेची शिकार झाली, की प्रत्यक्ष शिकारही मिळेल अशी या विधीमागची समजूत होती.

ही यातुविद्येची पध्दत म्हणजेच आदिमानवाची पहिली निर्मिती - पहिली कलाकृती होय. परंपरेने या विद्येचा विकास होत गेला आणि पुढे या गुहांमधील चित्रा-शिल्पांना आपण गुंफा-लेण्यांतील 'कलाकृती' म्हणून संबोधू लागलो.

२.२) शिकारी ते शेतकरी

पशुत्वातून मनुष्यत्वात आल्यावर मानवाने आपल्या मूलभूत गरजांकडे डोळसपणे लक्ष दिले. त्याला अन्नाबरोबरच निवाऱ्यासाठी गुहाही सापडू लागल्यात. आदिमानवाचे तत्कालीन अन्न म्हणजे कंद, फळे, वनस्पतींचा पाला, फुले आणि शिकारीतील प्राण्यांचे कच्चे मांस. शिकार करण्यासाठी तो अणकुचीदार दगड वापरु लागला. लांब काठी, अणकुचीदार दगड हीच त्याची पहिली हत्यारे. या हत्यारांना तो पुजू लागला.

अणकुचीदार दगडाने आदिमानवाला जमिनीतील कंदमुळेही खोदून काढता येत असत. या अणकुचीदार दगडातूनच पुढे नांगराची निर्मिती झाली, जमीन नांगरुन शेती करण्यासाठी, बीज पेरण्यासाठी.

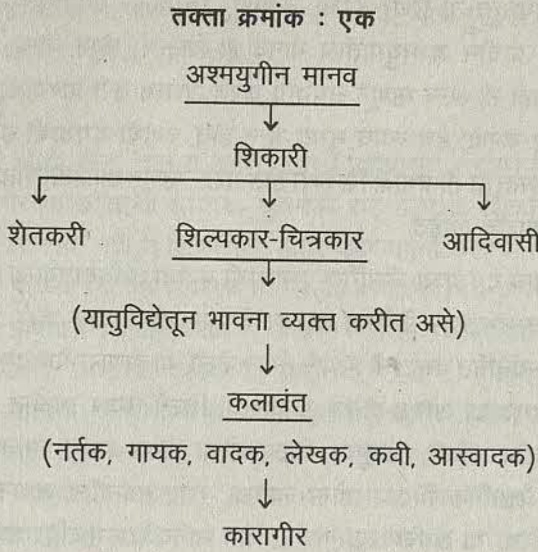
आदिवासी शिकारी आणि ग्रामीण शेतकरी यांचे भावविश्व एकच असल्याचे जाणवते. आजचा शेतकरी सुरुवातीच्या आदिमकाळापासून भटका शिकारीच होता.

शेतकरी झाल्यापासून तो स्थिर झाला. इ.स.पू. ३० हजार वर्षापर्यंत मानव प्राथमिक अवस्थेत होता. प्राचीन अश्मयुगातील मानव हा शिकारी होता. वन्य फळे, कंदमुळे, झाडपाला यांचाही तो अन्न म्हणून उपयोग करत असला तरी प्राण्यांची शिकार करुन कच्चा मांसाहार करणे, हेच त्याचे मुख्य अन्न होते. त्याची दगडाची हत्यारे जसजशी सुधारत गेली, तसतसा तो प्रभावी शिकारी होत गेला. म्हणून आजही 'शेतकरी' न झालेले आदिवासी शिकारीच आहेत.

कालांतराने दगडांच्या नैसर्गिक हत्यारांची मर्यादा आदिमानवाला जाणवू लागली. त्याने दगडानेच दगडावर विशिष्ट आकार देण्यासाठी आघात केले. या आघातातून आदिमानवाने स्वनिर्मित दगडांची हत्यारे तयार केली. या हत्यारांनीच दगड कोरुन शिल्पे तयार केली. दगडांवर ओबड-धोबड आकाराची शिल्पे तयार झालीत, तशी ती त्याने लाकडांवरही तयार केली. यातूनच शिल्पकलेचा उगम झाला. मानवाचा जसजसा भौतिक आणि वैज्ञानिक विकास होऊ लागला, तशा नवनवीन साधनांनी या कलेचा विकास होत गेला. या आविष्कारांतूनच प्राचीन मानवाच्या भावविश्वाची कल्पना येते. या आविष्कारांवरुन सहज नजर फिरवली तरी आपल्या लक्षात येते की, हे भावविश्व कोरणाऱ्या कलावंताचे मनोगत हे शिकाऱ्याचे मनोगत आहे. आदिमानवाचा जसजसा विकास होत गेला तसतसे जेवणाव्यतिरिक्त काही बौध्दिक गोष्टी त्याला सुचू लागल्या.

मानवाला मनुष्यत्व मिळाल्याने त्याला लाज उत्पन्न झाली आणि वस्त्र म्हणून तो झाडांच्या साली, पानं वापरुन आपले अंग झाकू लागला.

अन्न, वस्त्र आणि निवारा या गरजांचा प्रश्न सुटल्यावर आदिमानवाला अवांतर वेळ मिळू लागला. या मुलभूत गरजांव्यतिरिक्त तो रात्री समुहाने एकत्र जमू लागला. दरम्यान त्याला जंगलात अग्नी सापडला. अग्नी राखून ठेवण्यासाठी रात्री तो जागू लागला. विशिष्ट ध्वनीच्या आवाजात अग्नीभोवती फेर धरुन नृत्य करु लागला. अनुषंगाने मानवाला वाद्य, संगीत, कविता, नृत्य, शिल्प, चित्र आदी गोष्टींचा हळूहळू साक्षात्कार होऊ लागला. आज ज्या कलाकृतींना आपण लोकनृत्य, लोकगीत, लोकधून, लोकवाद्य आदी संज्ञांनी ओळखतो, त्यांचा उगम आदिम मानवाच्या वरील जीवन धाटणीत आहे. तरीही आदिम मानव प्रवृत्तीने शिकारीच होता. कालांतराने एक वर्ग शेतकरी होऊन स्थिरस्थावर झाला. तर दुसरा वर्ग डोंगर कपारीत राहून भटक्या अवस्थेत आदिवासी शिकारीच राहिला. आजही दसऱ्याच्या निमित्ताने शेतीच्या अवजारांचे पूजन हा प्राचीन शिकारी जीवनाचा पगडा असावा.



२.३) प्राणी आणि वृक्ष

आदिमानवाच्या उत्क्रांती काळात निसर्ग, निसर्गातील प्राणी आणि वृक्षवेली हेच त्याचे भावविश्व होते. त्याचे अन्न या निसर्गातील प्राणी आणि वृक्षांपासूनच त्याला उपलब्ध होत असे. म्हणून निसर्गातील पशु, पक्षी आणि वृक्षांशी आदिमानवाचे साहचर्य दिसते. हे साहचर्य परस्पर प्रेमाचे नसून संघर्षाचे आहे. मानव पशुंपेक्षा शक्तीने दुबळा. अशावेळी तो आपल्यापेक्षा शक्तीशाली प्राण्याची शिकार आपल्या बुध्दीकौशल्याने करु लागला. हिंस्त्र प्राण्यांपासून त्याला भीती वाटत असे. पण अशा प्राण्यांना घाबरुन लपून बसण्यापेक्षा कपटाने त्यांची शिकार करण्यात तो वाक्‌बगार झाला. अशा आपल्या-पेक्षा बलाढ्य प्राण्यावर शिकार करुन विजय मिळवला की तो शिकारी नृत्य करीत असे. एकट्या-दुकट्याने अशी शिकार करणे अवघड असल्याने तो ही शिकार समुहाने करु लागला आणि समुहाने मांसभक्षण करुन आनंदातिशयाने सामुहिक नृत्य करु लागला. आजही आदिवासीत अशी शिकार नृत्ये अस्तित्वात आहेत.

वृक्षांपासून आदिमानवाला फळे, पाला, फुले, कंद मिळत असत. म्हणून तो अशा झाडांच्या परिसरात रमू लागला. अशा झाडांची निगा राखू लागला. यातून त्याला औषधी झाडांची माहिती झाली. लाकूड मिळू लागले. उन्हात श्रमपरिहार करता येऊ

लागला. मोहाच्या झाडांसारखी मादक नशा उत्पन्न करणाऱ्या झाडांचाही त्याला शोध लागला.

आजही आदिवासी भागात विविध औषधी वनस्पती उपलब्ध आहेत. अनेक आदिवासी ह्या वनस्पती जतन करुन आजारापासून मुक्ती मिळवतात. ही परंपरा आजकालची नसून आदिम काळापासून, पिढ्यांपिढ्यांपासून ती जतन केलेली आहे. आदिम पूर्वजांचाच तो वारसा आहे.

२.४) निसर्ग आणि कला

निसर्गातही स्वयंभू कलातत्त्वे असतात. निसर्गातील सृष्टीमान्य रूपाला सौष्ठव असते. सृष्टीमान्य आविष्कारांमध्ये सूक्ष्म वाक असतो. स्पंदन असते. सृष्टीमान्य आविष्कारात शक्ती, गतिमानता, अनियमितपणा, लवचिकता असते. नैसर्गिक आविष्कार आणि लोकाविष्कार यांच्यात साम्य आढळते. कारण या सृष्टीत राहणारे 'लोक' निसर्ग अंगिकारतात. नव्हे, माणूस हा नैसर्गिक आविष्काराचाच एक अविभाज्य भाग असल्याने त्याच्या आविष्कारातून निसर्गच दृगोचर होत असतो.

निसर्ग आणि कला या परस्परपूरक घटना आहेत. किंबहुना अथांग समुद्र, उत्तुंग पहाड, नद्या, मोठमोठी सरोवरे, आकाश, ग्रह, तारे, सूर्य, चंद्र, झाडे, पशु, पक्षी, मानव आदी सर्व सजीव सृष्टी आणि निसर्गातील पार्थिव गोष्टी या निसर्गाच्या महान कलाच आहेत. सृष्टीत आज प्रचंड प्रमाणात लोकसंख्या वाढूनही कोणतेही दोन मानव एकसारखे नाहीत ही निसर्गाची अजब कला आहे.

निसर्गातील अनेक घटक आणि मानवनिर्मित कला यांचा परस्पर संबंध असतो, हे पाहण्यासाठी निसर्गातील कोणकोणते घटक वा आविष्कार, कलात्मक आविष्कार ठरतात हे पाहणे अगत्याचे वाटते. कला हीच मुळी निसर्गाच्या अनुकरणातून जन्माला आली, असे विधान करायला हरकत नसावी. मानवाला कलादृष्टी निसर्गानेच दिली. निसर्गाचे अनुकरण करीत माणसाने दगडावर, भुर्जपत्रांवर प्रतिकृती कोरुन पाहण्याचा प्रयत्न केला आणि यातूनच कला अस्तित्वात आली. मग ती पहिली कला शिल्पकला असेल, चित्रकला असेल वा अन्य कला असतील; पण कलेचे धडे निसर्गाकडूनच गिरविण्यात आले आहेत असे सहज लक्षात येते. पर्वतांचे मोठमोठे कडे, मोठमोठे वृक्ष, त्या वृक्षांचा विशिष्ट वाक, नद्या, नद्यांची वाकवळणे, ढग भरुन आलेले आकाश, पडणारा पाऊस, चमकणाऱ्या विजा अशी दृश्य पाहून आपण सूक्ष्म व खोल विचार करु लागलो तर निसर्गातील कलेची जादू आपल्याला उलगडू लागते, आपण स्तिमित होतो.

२,५) निसर्गातील वाक - कलातत्वे

नैसर्गिक आविष्कारांमध्ये सूक्ष्म वाक असतो. हा वाक भौमितीक नसतो. निसर्गातील कोणत्याही वस्तूचे हूबेहूब दोन एकसमान भाग होणार नाहीत. उदाहरणार्थ, नदीतील शाळीग्राम, वृक्षाचे कोणतेही पान, नदी, रस्ता, वाट, नाला या सर्वांना विशिष्ट वाक असतो आणि या निसर्गातील कलाच आहेत. पशुंची शिंगे, हत्तीचे सुळे, माणसाच्या पाठीचे मणके, हाडे, गायीचे खूर, प्राण्यांची नखे यांना विशिष्ट वाक असतो.

सर्व सरपटणाऱ्या प्राण्यात आणि जलचरांनाही वाक असतो. वाक हीच त्यांच्यातली शक्ती असते. पक्ष्यांमध्येही वाकतत्व दृगोचर होते. पक्ष्यांच्या चोची, नखे, पिसे, पंख, वाकतत्वाने भरलेली - भारलेली आढळतात.

निसर्गाच्या अनुकरणातून लोककला जन्माला येत असल्यामुळे चर्मवाद्यातून निघणाऱ्या नादाला स्त्रावाचे वळण देण्यासाठी वाक असलेली काठी वापरली जाते. किनरी, एकतारी, झांज, टाळ, रिनमिनी आदी वाद्यांची घडणही वाकयुक्तच असते. वाकतत्त्व निसर्गातच वास करत असल्यामुळे लोकआविष्कारही निसर्गासारखेच उत्स्फुर्त व स्वयंभू असतात.

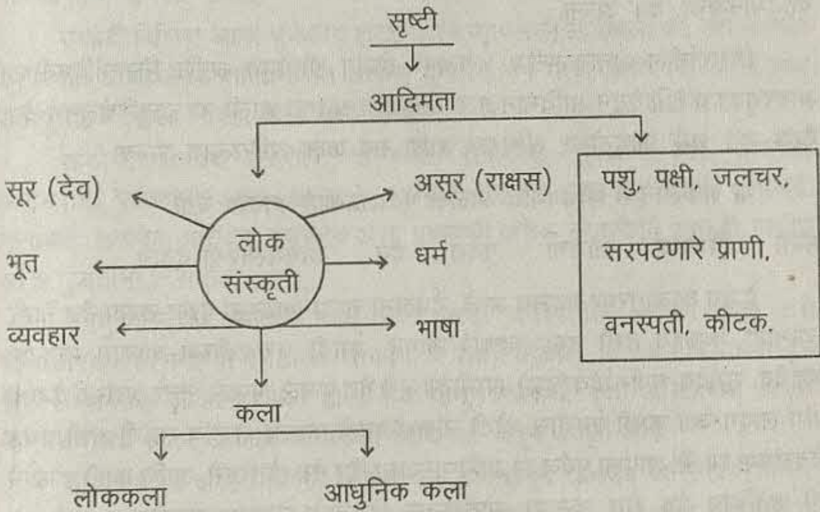
३) लोकसंस्कृती

प्रकृती म्हणजे स्वभाव. प्रकृतीचा दुसरा अर्थ आहे निसर्ग. विकृती म्हणजे स्वभावातील वा निसर्गातील बिघाड. संस्कृती म्हणजे प्रकृतीत विकार येऊ नयेत म्हणून केलेले विशिष्ट पण बाह्य संस्कार. संस्कृतातील कृ धातूपासून बनलेल्या कृती शब्दाला सम उपसर्ग लागून 'संस्कृती' हा शब्द तयार झाला आंहे. म्हणून संस्कृती म्हणजे मानवी जीवन समृध्द करणारी परंपरा असे थोडक्यात सांगता येईल. ''मनुष्य व्यक्तिशः व समुदायशः जी जीवनपद्धती निर्माण करतो, आणि जीवनसाफल्यार्थ स्वतःवर व बाह्य विश्वावर संस्कार करुन जे आविष्कार करतो, ती पध्दती वा तो आविष्कार संस्कृती होय.'' असे संस्कृतीविषयी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथांत म्हणतात, तर इरावती कर्वे यांनी संस्कृतीची व्याख्या पुढीलप्रमाणे केली आहे. ''मनुष्यसमाजाची डोळ्यांना दिसणारी भौतिक वस्तूरुप निर्मिती व डोळ्यांना न दिसणारी पण विचारांना आकलन होणारी मनोमन सृष्टी म्हणजे संस्कृती.'' सामाजिक स्थिती, धर्म, साहित्य, कला, संगीत, आचार-विचार, उपासना पध्दती आदी सर्व बाबी संस्कृतीच्या कक्षेत येतात.

'लोकसंस्कृती' ही संज्ञा मात्र 'संस्कृती' हून अधिक भूमिनिष्ठ, निसर्गनिष्ठ आंणि जीवननिष्ठ जाणिवांनी व्याप्त असते. विशिष्ट भूगोलाचा, निसर्गाचा व परंपरानिष्ठ

जाणिवांच्या प्रभावी दाबातून लोकसंस्कृती घडत असते. संस्कृतीचे निखळ नैसर्गिक, स्वाभाविक रूप आपल्याला लोकसंस्कृतीत प्रतिबिंबित झालेले दिसते. संस्कृतीत प्रक्षेप असू शकतील, पण लोकसंस्कृतीत आपल्या आदिमतेची नाळ दृगोचर होते. म्हणून जसजसे आपण आपल्या लोकसंस्कृतीकडे ओढले जातो; तसतसे आपण निसर्गाकडे - आपल्या मूळ प्रकृतीकडे परतत असल्याचे लक्षात येते.

तक्ता क्रमांक : दोन



३.१) दैवते - लोकदैवते

आदिमानव अतिशय अप्रगत अवस्थेत असताना निसर्गाचा तडाखा इतर प्राण्यांपेक्षा त्याला जास्त प्रमाणात बसत असावा. निसर्गातील अनेक गोष्टी त्याला अनाकलनीय होत्या. सारासार विवेक करण्याइतकी बुध्दी त्यावेळी मानवाला नव्हती. म्हणून त्याच्या प्रतिक्रिया अतिशय उत्स्फुर्त होत असाव्यात. सुखात आनंदातिशयाने मस्त आणि दुःखात तो आक्रोश करीत असावा. सृष्टीतील ज्या गोष्टी त्याच्या आकलनाबाहेर होत्या. त्यांना तो 'भूत' अथवा 'देव' म्हणून संबोधू लागला असावा.

चंद, सूर्य हे प्राचीन आदिमानवाचे देव होते. चंद्र, सूर्य, पर्जन्य, हे त्या वेळच्या आदिमानवाला फार आवश्यक मदत करीत होते, म्हणून ते त्यांचे 'दैवत' झालेत.

रात्रीच्या भयानक अंधारात घडणाऱ्या अनाकलनीय घटनांना अर्थातच तो 'भूताची बाधा' म्हणू लागला. या अनाकलनीय भीतीतूनच अगम्य ध्वनी निर्माण करुन मानवाने पहिला 'मंत्र' तयार केला.

आदिमानवाला झाडांच्या घर्षणातून पेटलेला अग्नी दिसला तेव्हा तो घाबरला. पण त्या वणव्यात जळालेल्या पशूंचे मांस कच्च्या मांसापेक्षा चवीला चांगले असते, हे जेव्हा त्याला ज्ञात झाले, तेव्हा तो अग्नी राखून ठेवू लागला. अग्नी विझू नये म्हणून आळीपाळीने - समूहाने जागू लागला अग्नी जागृत ठेवू लागला. अशा तऱ्हेने अग्नीही आदिमानवाचा 'देव' झाला.

निसर्गातील अनाकलनीय चमत्कार झेलत भीतीतून आणि निसर्गाविषयीच्या आदरयुक्त प्रतिक्रियेतून आदिमानवाला यातुविद्या अवगत झाली. या यातुविद्येतूनच देव, दैत्य, भूते, धर्म, जादूटोणा, अभिचार आणि सर्व कला अस्तित्वात आल्या.

या संकल्पनेचा थोडक्यात आलेख पुढीलप्रमाणे काढता येतो.

भीती पिशाच्च तोडगा नवस देव कायमस्वरुपी देवता.

हे देव काळानुसार बदलत आले. देवतांना सुध्दा काळाला पुरुन उरता येत नाही. त्यांनाही 'कालाय तस्मै नमः' म्हणावे लागते. अगदी सुरुवातीच्या काळात मानवाने चंद्रदेव, सूर्यदेव, पर्जन्यदेव (इंद्र), अग्नीदेव असे देव पुजले, भजले. नंतर असंख्य देवांची रांग लावून ज्या काळी तेहत्तीस कोटी लोकसंख्याही नव्हती, तेव्हांच त्यांची अशी प्रचंड देवसंख्या झाली. आपला पूर्वज हा आदिमानवाचा वीर देव होत असे. आणि काही काळाने तो सर्वांचाच देव होत असावा. मोठमोठ्या विभुतींना देवांच्या पंक्तीत बसवणे तर मानवाच्या हाताचा मळ आहे. मानवाने रामाला देव केले, कृष्णाला देव केले, गणपती, नरसिंह, गाय, नंदी, हनुमान हे पश्वाकार देव झाले. हे देवही आता खूप जुने झालेत. माणूस कोणाला देवपण द्यायला अजिबात कंजूषी करीत नाही, हे अगदी अलिकडच्या देवांची यादी पाहिली तरी सहज लक्षात येते. साईबाबा, गुलाबराव महाराज, स्वामी समर्थ, देव मामलेदार (यशवंतराव महाराज, सटाणा), गजानन महाराज अशा देवांच्या नावावरुन आज २१ व्या शतकात नजर फिरवली तर आदिम काळात एवढी देवसंख्या वाढविण्यात आदिमानवाचे काही चुकले, असे सुतराम वाटत नाही.

आज परंपरेने चालत आलेले, आदिवासींनी जतन करुन ठेवलेले - असे शेकडो लोकदैवते आणि वीरगळ आहेत की, जे एकदम आदिमानवाचा वारसा सांगतात. आजही हे देव ओबड धोबड आकारात कोणत्याही मंदिराशिवाय आणि कोणत्याही कलाकुसरीशिवाय

आदिवासी श्रध्देचे प्रतीक म्हणून खेडोपाडी अस्तित्वात आहेत. त्यांचा निवद, त्यांचा आहार, त्यांची पूजा - अर्चासाठी लागणारी पत्री ही आज सुद्धा निसर्गात सहज उपलब्ध होणारी आणि आदिम वारसा सांगणारी आहे. या दैवतांना आदिम काळातील आहुती व हविर्भाग अजूनही पुरवला जातो. आदिम मानवाला भावणारे त्यावेळेचे वृक्ष सुध्दा देवत्वाला पोचले होते. ते अवशेष स्वरुपात किंचित का होईना आपल्याला आजही ज्ञात होतात. वड, पिंपळ, तुळशी, नीम, कन्सार आदी झाडांना आजही देवत्व दिलेले असल्याचे लक्षात येते. वड आणि पिंपळाच्या झाडांची लाकडे आजही अनेक आदिवासी जमाती जळणासाठी वापरत नाहीत.

एखादी विशिष्ट जागा चुंबकीय शक्तभाराने व्यापलेली आढळली की, त्या जागेवर कोणताही ओबडधोबड शक्तिभारीत आकार दैवताचे रुप घेतो. आणि त्याच्या विशिष्ट भयानुसारच त्याला नावही दिले जात असावे.

खंडोबा, म्हसोबा (म्हशा), म्हस्कोबा, रोकडोबा, पूर्वजांचे चिरे, वीरगळ, आईभवानी, सप्तश्रृंगी, आया (आसरा), कानबाई, रानबाई, भालदेव, गौराई, भुलाबाई, गुलाबाई, नागदेव, वाघदेव, खांबदेव अशा प्रकारची अनेक लोकदैवते आजही ग्रामीण लोक पुजतांना दिसतात.

उपयुक्ततेनुसार आदिमानवाने जसे काही वनस्पतींना देवपण दिले तसे सापासारख्या दिसणाऱ्या दगडाला 'नागदेवा'चे स्थान मिळाले. जंगलात फिरताना दंश होऊन आपल्या जीवाला धोका होऊ नये म्हणून नागाची पूजा अस्तित्वात आली. नागपंचमीच्या रुपाने आजही आपण ही आदिमता जपून ठेवली आहे.

नागाप्रमाणेच वाघाने आपली शिकार करु नये म्हणून 'वाघदेव' अस्तित्वात आला. आजही 'नागदेव' आणि 'वाघदेवांच्या' शिळा आदिवासी भागात पाहायला मिळतात. या शिळा 'खांबदेव' या नावाने प्रचलित आहेत.

खानदेशातील कानबाई या लोकदैवताला पूजेसाठी विविध प्रकारच्या एकशे आठ झाडांची पत्री लागते. जी पत्री खानदेश परिसरात सहज उपलब्ध होऊ शकते. लोक-दैवते पुजताना त्यांना लागणारी पूजा त्या त्या भौगोलिक परिसरात सहज उपलब्ध असते. निसर्गात जे उगवते, फळते, फुलते तेच विपूल प्रमाणात मिळावे म्हणून त्यातील अल्प भाग या दैवतांना वाहून त्यांना प्रसन्न करुन घेणे ही या उपासनांमागची लोकश्रध्दा आहे.

३.२) उग्र उपासना पध्दती

उत्तर महाराष्ट्रात वसलेले भिल्ल आणि घाट कोकणी डोंगऱ्या देवाची पूजा करतात. डोंगऱ्या देवाची पूजा म्हणजे डोंगराची-निसर्गाचीच पूजा. ही पूजा अतिशय उ

असून आदिम काळाला अतिशय जवळची अशी ही उपासना या लोकांनी अजूनही तशीच जिवंत ठेवली आहे. मार्गशीर्ष महिन्यात होत असलेली ही पूजा पौर्णिमेला डोंगरावरच्या कपारीजवळ रात्र जागून साजरी केली जाते. गावातून एखाद्या विजेच्या बल्बापुरती वीज आणणे शक्य असूनही ही पूजा चंद्राच्या नैसर्गिक चांदण्यात केली जाते. भक्तांनी अंगात वारे घेणे, डोंगऱ्या देवांबरोबर अनेक भूतांची आराधना करणे, नाचणे, 'कोंडी' आणि 'भूजा' अशा निसत्व प्रकारचा बेचव आहार घेणे अशा प्रकारचे सर्व आचरण पाहता, हे केवळ 'आदिवासी नाही तर' 'आदिम' पण आहे. मी स्वतः डिसेंबरच्या ऐन थंडीत इथून शंभर किलोमीटर दूर असलेल्या कोसुर्डे गावाजवळच्या डोंगरावर जाऊन रात्रभर या घुमऱ्यांमध्ये राहून हा अनुभव घेतला आहे. नुसती त्यांची ही उपासना पद्धतच 'आदिम' नसून यावेळी जे त्यांचे हुंकार, घुमणे आणि नृत्याचे ध्वनी असतात ते ही आदिम आहेत.

उदा. १. भ्रम ऽऽ शे हो, भ्रम ऽऽ शे ऽऽ

२. ध्रु ऽ ध्रु ऽ शेर्पी शे ऽ दुवारी शे ऽऽ

३. ओ ऽ ओ ऽ ओ ऽ हो ऽ हो ऽ

या आरोळ्यांतून काहीही अर्थबोध होत नाही. कारण या आदिमानवाच्या आरोळ्या असून परंपरेने या लोकांनी त्या अजूनही जपून ठेवल्या आहेत. याच उपासना पध्दतीत रात्री थाळीवर गोष्टी सांगितल्या जातात. त्याही अशाच सृष्टीच्या उत्पत्तीच्या आणि भूतांच्या थरारक गोष्टी असतात. 'थाळी' हे वाद्यच मूळात आदिम आहे.

बागलाण तालुक्यातील भागात भिल्ल आदिवासी आपल्या मृत व्यक्तीचे तोंड एका वर्षानी पुन्हा पाहतात. हा प्रकार मी स्वतः आमच्या गावी-विरगावला पाहिला आहे. भिल्ल लोक जमिनीत खड्डा करुन मीठात प्रेत पुरतात. एका वर्षानं त्या व्यक्तीचा दगडात चिरा कोरुन तो मिरवत त्या ठिकाणी नेतात. जिथे प्रेत पुरले आहे ती जागा खोदून प्रेताचे तोंड उघडे करतात. प्रेत मीठात ठेवलेले असल्याने सडत नाही. मिठामुळे प्रेताचे केस व नखे वाढलेले असतात. ती कापून प्रेताची पूजा करुन कोंबडे कापले जाते. कोंबड्याच्या रक्ताचा टिळा प्रेताला लावून ते पुन्हा बुजवले जाते. आणि त्या जागेवर त्या व्यक्तीचा 'चिरा' बसवला जातो. ही 'आदिमता' परंपरेने आजही अनेक ठिकाणी त्याच अवस्थेत आहे.

खंडोबा या लोकदैवताची 'आडीजागरण' या नावाने खानदेशात उपासना केली जाते. गावोगावचे भक्त, वाघ्या, मुरळ्या बोलवले जातात. एका भक्ताकडे हा कार्यक्रम असतो. त्याच्या दाराशी एक आढी-चारी खोदली जाते. त्या चारीत खैराची लाकडे

जाळली जातात. त्यात तूप, भंडारा टाकून रात्रभर अंगात घेत, घुमत, नाचत खंडोबाची गाणी म्हटली जातात आणि पहाटे तो भक्त त्या चारीतील विस्तवावरुन चालत जातो. त्याच्या पाठीमागून सर्व भक्त आणि त्यांच्या पाठीमागून गावातील सर्व लोक त्या विस्तवावरुन चालतात. ह्या पद्धती पाहता आदिमतेच्या नुसत्या खुणाच आपल्याला सापडतात असे नाही, तर लोकसंस्कृतीत अधून-मधून आदिमता जगणेच किती सुखावह असते, हे असे कार्यक्रम पाहताना लक्षात येते.

३.३) अभिचार

आदिमानवाच्या यातुविद्येतून जादुटोणा अस्तित्वात आला. जगभरातील लोकसाहित्यात जादुटोणाविषयीचे वाङ्मय संपन्न आहे. तारक आणि मारक अशा दोन्ही प्रकारच्या विद्या यात समाविष्ट आहेत. या अभिचारक पद्धतीत त्रेचाळीस प्रकारचे मंत्र आहेत. ते गूढ आहेत, काही तर नुसते ध्वनी आहेत. त्यांचा अर्थ लागत नाही. हे मंत्र आदिम काळापासून परंपरेने आजच्या काळात झिरपत आले आहेत. ही विद्या आदिवासी दुर्गम भागात आजही प्रभावी आहे, कारण या आदिवासींची आदिमता आजही टिकून आहे. तो वारसा आपल्या लोकसंस्कृतीत त्यांनी वंशपरंपरेने जपून ठेवला आहे.

अंगावर गोंदूण घेणे ही सुद्धा एक यातुविद्या असावी. एक अभिचार असावा. पशु, पक्षी, झाड, कीटक, साप, विंचू हे अंगात भिनवून निसर्गाचाच एक भाग होणे ही अभिचारक पद्धती आदिमानवात दृढ असावी. शरीरावर गोंदवल्यामुळे आपण निसर्गाचाच एक भाग बनून अमानवी शक्तींपासून आपले रक्षण करतो, अशी तत्कालीन श्रध्दा असावी. निसर्गात आपण उपरे ठरु नये म्हणून आणि निसर्गातील विंचू, साप यांनी दंश करु नये म्हणून प्रतिबंधक लशी सारखा गोंदण्याचा उपयोग आदिम लोक करुन घेत असावेत. हा समज आजही आदिवासी जमातीत दृढ असल्याचे दिसून येते.

३.४) सण-लोकोत्सव

सण-उत्सवातून आपली लोकसंस्कृती दृगोचर होते. असे अनेक प्रकारचे सण आणि उत्सव आपण साजरे करत असतो, की ज्यांचे बीज एकदम आपल्याला आदिम काळात घेऊन जाते.

'बार' नावाची एक लुटीपुटीची लढाई खानदेशात अक्षय तृतीयेच्या दिवशी खेळली जाते. जवळच्या दोन गावातील स्त्रिया नदीच्या दोन्ही थडीवर जमतात. एकमेकांना गाण्यातून त्या अश्लील शिव्या देतात. गावातील तरुण दुसऱ्या गावातील तरुणांवर हातांनी वा गोफणींनी दगडांचा वर्षाव करतात. यात अनेक डोकी फुटतात. पण मोठी

भांडणे होत नाहीत. दुसऱ्या दिवशी सर्व सुरळीत होते. आपल्या मनातील मळमळ ओकणे आणि पुन्हा नव्याने कामाला लागणे ही आदिम पद्धत या उत्सवातून दिसून येते.

ग्रामीण आणि आदिवासी भागात आजही भोवाडा साजरा केला जातो. यात अनेक दैवतांची सोंगे (मुखवटे) नाचवली जातात. पशु, लोकदैवते, वेताळ, भूतें, धार्मिक, ऐतिहासिक, पौराणिक पात्रे नाचवली जातात. सोंगे घेतलेल्या व्यक्तीत ते ते आत्मे प्रवेश करतात अशी श्रध्दा असल्याने सोंगांची यथासांग पूजा केली जाते. ही लोकसंस्कृतीची बीजे ही आदिमतेशी आपली नाळ जोडतात.

होळी पेटवल्यावर बीभत्स आरोळ्या मारुन आपल्यातील आदिम अर्वाच्यता जाळून टाकण्याचा प्रयत्न आपण आजही करीत असतो. परंतु आदिम काळी हा अग्नीचा सत्कार असावा. तसेच निसर्गात साचलेली जास्तीची घाण-पाला-पाचोळा जाळून टाकण्याचा हा सण असावा आणि त्या बरोबरच मनात साचलेली अमंगल घाणही या निमित्ताने बाहेर काढून टाकण्यासाठी या होळीच्या 'बोंबा' म्हणजे एक अमंगल सामुदायिक आविष्कार असल्याचे लक्षात येते.

नागपंचमीत निसर्गातील सर्व सरपटणाऱ्या प्राण्यांचे पूजन आणि त्यांच्याकडून अभय मिळवणे या आदिम खुणा आपण जोपासतो. तर दसऱ्याच्या दिवशी सीमा उल्लंघन करुन आपल्यातील शिकारी मानव आपण जागृत करतो. प्राचीन काळी मानव आपली शिकार करण्याची हत्यारे या दिवशी पूजत असावा. तर आज आपण ज्या त्या व्यवसायाची अवजारे दसऱ्याच्या दिवशी पूजतो.

पाऊस पडत नाही म्हणून ग्रामीण व आदिवासी भागात 'धोंड्या' काढणे, त्याला अंघोळ घालणे आणि पावसाची आराधना करणे, असा लोकोत्सवासारखा विधी केला जातो. याही आदिम लोकसंस्कृतीच्या खुणाच आहेत.

आज लग्न विधी ठरवून होत असले तरी त्यातील विशिष्ट विधी आणि मिरवणुका या एखाद्या स्वयंवरातल्या घटनाप्रमाणे आपण साजऱ्या करतो. जसे काही नवऱ्या मुलाने नवरी मुलीचे स्वयंवर करुन लग्न लावले आहे, असा एकंदरीत लग्नाचा थाट असतो. ह्या सर्व आदिमतेच्या खुणाच आपण लोकसंस्कृतीतून प्रवाहीत ठेवून पुढच्या पिढीच्या हाती सुपूर्द करीत आहोत.

३.५) लोकतत्व

लोक आविष्कारातून रेषा-भाषा-स्वर ही माध्यमे वापरून 'लोक' आपली मनोगते व्यक्त करंतात. ही साधने स्वभावतः स्वयंप्रवाही, लयतत्वयुक्त, आवेशी, मुक्त व

शक्तभारी असतात. आदिवासी आपल्या आविष्कारातून त्याचे जे खास असे मनोगत आहे ते व्यक्त करतो. आदिवासीचे मनोगत म्हणजे त्यांचे 'भावन'. भावन या मनोगतावर तार्किक विचारसरणीचा काबू नसतो.

आदिवासी भावन, तर नागरलोक 'आशय' व्यक्त करतात. आदिवासींचे भावन त्यांच्या भावविश्वाशी निगडीत असते. आदिवासी कलावंताच्या मनोगताला आशय म्हणण्यापेक्षा भावन म्हणणे अधिक समर्पक वाटते असे 'लोकधाटी' ग्रंथात द. ग. गोडसे म्हणतात, ते स्वीकारार्ह वाटते.

आदिवासींचे भावविश्व आदिमानवाच्या भावविश्वाशी जवळचे असते. म्हणून आदिवासी आविष्कारात आकाराची चौकट नसते. काळाची मिरासदारी नसते. आकार, अवकाश, आकृती याबद्दलच्या चौकटींची कल्पनाच लोकधाटीला मान्य नाही. लोक आविष्कारात अनुभवाच्या भावमात्र रुपाची 'संभाव्यता' असते. केवळ 'भावमात्रत्व' प्रतिबिंबित होते.

लोक आविष्कार नेहमी गतिमानी घाटातच प्रतीत होत असल्याने त्याच्या आकृती शक्य नसतात. लोककला हा एक स्वयंभू कलाविष्कार आहे. स्वतःच्या खास अंगाने व लहरीने त्याची वाढ होते. 'सार्थ शक्तभार' हे लोक आविष्काराचे गमक असते. तसेच जिवंतपणा, ठामपणा, अलिप्तता आणि उत्स्फुर्तता ही सुध्दा लोक आविष्काराची गमके आहेत.

लोक - आविष्कार निसर्गाला अनुसरतात. निसर्गात सर्वत्र वाकतत्व वास करत असते. निसर्गातील हेच वाकतत्व लोक आविष्कारातून प्रतीत होते. निसर्गातील 'लोक' सृष्टीकडून हे वाकतत्व सहज स्वतःला नकळत आत्मसात करीत असतात. लोक आविष्कारातील हे वाकतत्व, लोकतत्व या संज्ञेने येथे स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. निसर्गातील हे वाकतत्व म्हणजे चराचर सृष्टीचे तत्व आणि हे चराचर सृष्टीचे लवतत्व - वाकतत्व - स्पंदन, लोक आविष्कारातून आविष्कृत होत असते. मग हा आविष्कार भाषिक असो, चित्र-शिल्पमय असो, संगीतमय असो, लोकव्यवहार असो की लोक संगीताचे वाद्य असो, ते या वाकतत्वालाच अनुसरते. सारांश, सृष्टीतील वाकतत्व, लोकतत्वातही दृगोचर होते.

३.६) लोककला

आदिवासी शिल्प - चित्रांना स्वतःचे वळण असते. प्राचीन मानव स्वतःचे मनोगत अथवा भावन चित्र-शिल्पातून व्यक्त करीत होता. आदिवासी शिल्प-चित्रांना आकार,

अवकाश व ताल-तोलाची चौकट नसते. ते मुक्त असतात. लोक चित्र-कलेतील रेषा गतिमान असते. वाकवळणांनी युक्त असते. हे वाकतत्त्व सूक्ष्म, शक्तिनिष्ठ आणि लवचिक असते. शक्ती आणि लव ही वाकतत्त्वाची दोन परिमाणे आहेत आणि ती गतीशील असतात. चित्रणाचा आवाका, अवकाशापेक्षा चित्रप्रक्रियेच्या प्रवहनावर अवलंबून असतो. म्हणूनच या शिल्प-चित्र कलेत प्रमाणबध्दता आढळत नाही. शिल्प-चित्र ओबडधोबड दिसते.

जात्यावरच्या ग्रामीण ओवीच्या स्वरांनाही सूक्ष्म वाकवळणे असल्याचे लक्षात येते. ग्रामीण ओवी भावपूर्ण भावन अनुसार हीच तिची प्रेरणा असते. म्हणून ती भावविवश असली तरी भावविव्हळ नसते. ओवीचे अक्षररूप हे तिचे खरे रूप नसते. तिचे गेय रूप खरे असते. ओवीचे गेय रूप जात्याच्या भ्रमण प्रक्रियेनुसार प्रत्यही बदलत असते. म्हणून ओवीतले शब्दही बदलत राहतात.

लोकगीते सुप्त शक्तभाराने भारलेली असतात. गीतांच्या पदांतून गतिमानता दृगोचर होते. कथानक एकसंध व प्रवाही असते. गीताचा स्त्रोत आवेशी असतो. गीत आदिम भावना-निष्ठांशी प्रामाणिक असते. आशय लोक आविष्काराला अनुसरुन जीवननिष्ठच असतो. गीतात जीवन सातत्याचा प्रवाह अंतर्भूत असतो. कथासूत्रांतील वेगवेगळ्या घटना ह्या गीताच्या आकार-अंगातील वाकवळणे असतात आणि ही वाकवळणे गतिदायक असतात.

ग्रामीण कला-आविष्कारातील लोकनाट्यातही वाकतत्व असते. लोकनाट्याचा प्रत्येक प्रयोग स्वयंपूर्ण असतो. लोकनाट्यातील संवाद कोणी लेखकाने लिहिलेले नसतात. लोकनाट्यातील कलावंत ते उत्स्फुर्तपणे म्हणत कला सादर करतात. प्रयोग , अंक अशा कप्पेबंद विभागात लोकनाट्याची मांडणी नसते. सुरूवात ते शेवट असा एकच सळनळीत प्रयोग असतो. नेपथ्याचे अवडंबर नसते. 'काल' हावभावांनी सुचविला जातो. लोकनाट्याचा एक प्रयोग दुसऱ्या प्रयोगाहून स्वतंत्र व वेगळाच असतो. प्रयोगाची आवृत्ती होत नसते.

लोकसंगीत व लोकनृत्य असेच गतिमान, शाक्तधुंदीने मत्त असे असते. लोकसंगीतात जेव्हा आदिवासींचे पाय नृत्याने थिरकू लागतात तेव्हा आपण एका आदिम जीवनात प्रवेश केल्याचा अनुभव घेत असतो. आदिवासींच्या संगीतात, नृत्यात आणि नृत्य करताना त्यांच्या मुखातून ज्या अधून-मधून आरोळ्या ऐकू येतात, ते आदिम हुंकारच परंपरेने संक्रमित झाल्याचे लक्षात येते.

३.७) लोकवस्तू

ग्रामीण भागातील गोधडी ही एक लोकवस्तू आहे. गोधडी वेगवेगळ्या रंगीबेरंगी कपड्याच्या तुकड्यांनी बनलेली असते, तरी ती एकसंघपणे शिवली जाते. ग्रामीण व आदिवासी लोक-आविष्कार हा एकसंध असा पूर्ण असतो, मग ग्रामीण आविष्कारातील ती गोधडीसारखी नित्य वापरातली वस्तू असो वा लोकनाट्यासारखा मनोरंजनाचा प्रयोग.

ग्रामीण गोधडीप्रमाणेच ग्रामीण मडके ही वस्तूही एकसंध असते. मडक्याचे बूड, पोट, मान आणि तोंड हे एकसंध असतात. मडक्याचे बूड संपून पोट कुठे सुरू होते व पोटातूनच मान निघून तोंड कुठे सुरु होते हे नेमके सांगता येत नाही. म्हणून ग्रामीण मडके हे एक गतिमान, तपशीलशून्य, एकसंध, स्वयंपूर्ण असे वस्तुमात्र असते. कुंभाराच्या चाकावर आकारास येणारे प्रत्येक मडके हे आकार, घाट आणि एकसंध घडण या दृष्टीने एकमेवच ठरते. एक मडके दुसऱ्याची आवृत्ती नसते. अंग, घाट, आकार या साऱ्याच बाबतीत प्रत्येक मडके एक स्वायत्त निर्मिती असते.

आजही आदिवासी लोकांच्या घरात बाडगी, घागर, माठ, तवा, मडके, चूल या मातीच्या वस्तू मोठ्या प्रमाणात आढळतात. या अश्मयुगीन मातीच्या वस्तूंच्या रूपाने आदिम खुणा आदिवासींनी जपून ठेवलेल्या दिसतात.

आदिवासी महिलांच्या अंगावर अलिकडे धातूंचे दागिने दिसायला लागलेत. तरीही काच, विशिष्ट दगड, मणी, लाकूड, हाडे, वेळू, विशिष्ट गवत, बिया, गोटे, पक्ष्यांची पिसे, कवड्या आदींचे आभूषणे व दागिनेही दिसतात. हा सर्व आदिम जमातींचा वारसा आहे.

३.८) लोकव्यवहार

लोककलांप्रमाणेच लोकव्यवहारही लवचिक असतात. ग्रामीण-आदिवासी लोकांचे शेकड्याचे माप, नेमके शंभराचे नसते. कुठे ते १२५ चे असते, तर कुठे १४० चे असते. ग्रामीण-आदिवासी व्यवहारातील 'पस्तुरी' आणि 'वरताळा' हे प्रामाणिक भावनेचे द्योतक आहेत. कारण सारे आंबे, संत्री, डाळिंबे एकाच गुणवत्तेचे नसतात, याची जाण ग्रामीण व्यवहारात असते. आदिवासी लोकव्यवहारात असते. 'न्यून' ते 'पुरते' करून देण्याच्या हिशेबाने शेकडा हा केवळ शंभराचाच नसतो, त्यापेक्षा अधिकाचा असतो.

'शेकडा' या परिणामाप्रमाणेच आदिवासी-ग्रामीण लोकांची स्थल व काल मोजण्याची विधानेही अंदाज स्वरूपात व लवचिक असतात. उदाहरणार्थ :

याळ कासराभर वर येणे.
हाकेच्या अंतरावर गाव असणे
विहिरीला पुरूषभर पाणी असणे, इत्यादी.

तक्ता क्रमांक तीन

सृष्टीतत्त्वे	लोकसंस्कृती तत्त्वे
१. निर्हेतूक निर्मिती.	१. सहेतूक निर्मिती.
२. नैतिकतेचे अथवा मूल्यात्मक परिमाण नाही.	२. नैतिकता अथवा मूल्यात्मकता राखण्याचा किंचित प्रयत्न.
३. स्वायत्त सौंदर्य.	३. स्वायत्त व परायत्त सौंदर्य.
४. साधना, प्रेरणा निसर्गतःच स्वयंभू.	४. साधना, प्रेरणा या मानवी मनाच्या व निसर्गाच्या प्रभावाने जन्मास येतात.
५. सृष्टीसौंदर्य निर्मित/ निसर्गनिर्मित आविष्कार.	५. मानवी सौंदर्य निर्मित/मानव निर्मित आविष्कार.
६. कोणत्याही मानवी सौंदर्यशास्त्राच्या चौकटीत न बसणारे तरीही सुसंगत.	६. सुसंगत, प्रवाही, निसर्गाला अनुसरणारे आणि सौंदर्यशास्त्राच्या चौकटीत न बसणारे.
७. स्थिर मूल्य.	७. अस्थिर मूल्य.
८. उदा. चंद्र, सूर्य, ग्रह, तारे, इंद्रधनुष्य, आकाश, ढग, पाऊस, नदी, डोंगर, कडे, कपारी, दऱ्या, समुद्र, निसर्गातील वाक, आकार, सौष्ठव, झाडी, झाडांची पाने, शाळीग्राम, अंडे इत्यादी.	८. उदा. लोककथा, लोकगीते, लोकनृत्य लोकसंगीत, लोकशिल्पे, चित्रे, मूर्ती लोककला, लोकनाट्य, पोवाडा, लावणी, कोडे, उखाणे, आन्हे.
९. निसर्गातून/सृष्टीतून जन्म घेतात.	९. निसर्गाला अनुसरतात.
१०. ओबडधोबड आकार, सौष्ठव कोणत्याही मानवी आदर्शापासून हे आविष्कार मुक्त असतात. एकमेव असतात.	१०. या आविष्कारांवर लोकांचा,मानवी भावनांचा, मनाचा, प्रेरणांचा, सांस्कृतिक, धार्मिक, श्लील-अश्लीलतेचा प्रभाव असतो. अनुकरण असते.

११. कोणत्याही उपयुक्ततेशिवाय आविष्कृत होत राहतात.	११. उपयुक्तता असते. परंतु प्रत्येक आविष्कारामागे उपयुक्तता गृहीत असतेच असे नाही.

४) समारोप

आदिम जीवन आणि लोकसंस्कृती यांचा परस्पर अनुबंध तपासताना ' आदिम जीवन' ही संज्ञा या अभ्यासाचा एक भाग आहे. तर 'लोकसंस्कृती' ही संज्ञा दुसऱ्या टोकाचा भाग म्हणावा लागेल. मधल्या प्रचंड कालाचा आलेख काढणे अशक्य नसले तरी काही ग्रंथांचा तो विषय होऊ शकतो. 'आदिम जीवनाचे विकसन म्हणजेच आजची लोकसंस्कृती' या निष्कर्षापर्यंत येतांना येथे या दोन्ही संज्ञांचा स्थूलपणे अनुबंध लावण्याचा प्रयत्नच फक्त करता आला.

'आदिमता' या संज्ञेत मानवाची यातुविद्या, शिकारीपण, आदिवासीपण, शेतकरीपण यांचे होत गेलेले विकसन तसेच प्राणी, वृक्ष, निसर्ग आणि निसर्गातील विविधता, हिंस्त्रता, प्रकृती या बाबी मानवावर कशा प्रभावी ठरल्यात हे शोधण्याचा, स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. लोकसंस्कृती या विभागात देव-दैवते, लोकदैवते, उपासना पध्दती, लोककला लोकवस्तु, लोकव्यवहार आदि सांस्कृतिक घटकांवर आदिमतेचाच प्रभाव अजूनही कसा टिकून आहे, हे काही तर्कांनी स्पष्ट होऊ पाहते.

आदिम काळातील अश्मयुगीन मानव हा प्रामुख्याने शिकारी होता. हा शिकारी प्रगत अवस्थेत येताना मानवाच्या दोन शाखा तयार झाल्या. शेतकरी आणि आदिवासी. शेतकरी मैदानी प्रदेशात स्थिर होऊन शेती करू लागला, तर आदिवासी डोंगर कपारीत वस्ती करून शिकारीच राहिला. शेतकरी आणि आदिवासी ह्या दोघांनाही यातुविद्येच्या वारशामुळे शिल्पकला आणि चित्रकला अवगत होती. आपले 'भावन' (भावलेले) ते या कलेतून व्यक्त करीत. उपजिविका भागवून उरलेल्या वेळात या दोन्ही शाखांमधून काही कलावंत जन्माला आले. त्या कलाकारात नर्तक, गायक, वादक, कवी, लेखक (शिल्प-चित्र लेखक) आणि आस्वादकही होते. पण चरितार्थापुढे त्यांचे हे कलावंतपण दुय्यम ठरले. म्हणून या कल्रावंतामधूनच उपयुक्ततावादी आणि व्यवहारवादी काही कारागीर निर्माण झाले. या अवस्थांचे आलेखन या लेखातील तक्ता क्रमांक एक मध्ये केले आहे.

सृष्टीत सजीव निर्माण झाल्यानंतर लाखो वर्षांच्या अंतराने मानवप्राणी अस्तित्वात आला असावा. या आदिमानवात आदिमता व्यापून होती. आदिमतेतून मानव हळूहळू विकासत स्वतःची लोकसंस्कृती निर्माण करण्याकरता सक्षम झाला आणि म्हणून

सजीवात मानव व इतर अशा दोन शाखा कल्पाव्या लागतात. आदिमतेतून निघालेली एक शाखा म्हणजे पशु, पक्षी, जलचर, कीटक, सरपटणारे प्राणी व वनस्पती. तर दुसरी शाखा लोकसंस्कृतीची. 'लोकसंस्कृती' ही शाखा सूर-असूर, धर्म-भूते, भाषा-व्यवहार, समाज आणि कला यांनी दाखविता येते. पुढे कलेतही दोन भाग कल्पिता येतात. एक लोककला तर दुसरी आधुनिक कला. हा आलेख तक्ता क्रमांक दोन मध्ये आलेखित केला आहे.

आदिमतेतून म्हणजे सृष्टीतत्त्वातून लोकसंस्कृती उदयास आली असेल तर लोकसंस्कृतीतील अनेक घटकांगांवर सृष्टीतत्वांचा प्रभाव दिसणे स्वाभाविक आहे.हा प्रभाव अथवा किरकोळ भेद, सृष्टीतले व लोकसंस्कृतीतले क्रमांक तीनच्या तक्त्यात आलेखित केलेले आहेत.

आदिम जीवन आणि लोकसंस्कृती यांचा विचार करीत असताना मानवाबरोबरच सृष्टी, निसर्ग, नैसर्गिक, अविष्कार, पशु, पक्षी, वृक्ष, देव, देवता, भूते, धर्म आदीसंह बरेचसे घटक येथे चिंतनाचे विषय ठरलेत, आणि विषयाच्या व्यापकतेमुळे ते साहजिकच होते. खरे तर आपल्याला ज्ञात असलेलेच काही घटक इथे चर्चिले गेलेत. यापेक्षा खूप व्यापक विचार करण्यासारखा हा विषय आहे. तरीही ज्ञात वा तार्किक भागाच्या या स्थूल आढाव्यानेही लोकसंस्कृतीवर प्रकाश टाकण्यासाठी हा वैश्विक मापदंड ठरु शकेल,याची खात्री वाटते.

अनुबंधाचा हा शोध घेताना आदिम जीवनातून, मधला वेद व पुराणे यांचा प्रवास ओलांडून थेट लोकवाङ्मयाचा परामर्श घेतला याची जाण मला आहे. आदिम संस्कृतीचा शोध घ्यायचा असेल तर आजच्या एकविसाव्या शतकातील डोंगर-पाड्यांवरच्या आदिवासीच्या लोकसंस्कृतीचाच अभ्यास शिडीसारखा उपयोगी पडू शकतो. ह्या पाड्यांवरुनच पुढची आदिम सृष्टीची पाऊलवाट दिसायला लागते. आजच्या आदिवासींचे भावविश्व समजावून घेतले तर आदिम जीवन अभ्यासायला कोणताही संदर्भग्रंथ वाचायची आवश्यकता भासत नाही. आदिम जीवनाचे इतके स्पष्ट प्रतिबिंब आजच्या आदिवासी जीवनात दिसून येते. आदिवासींचा इतिहास, भूगोल, पर्यावरण, डोंगर, कपारी, नद्या, नाले, दऱ्या, जंगले, सभोवतालच्या वनस्पती, त्यांची नावे, त्यांची औषधी उपयुक्तता, शेती, पिके, पशुपक्षी, पाळीव प्राणी, सणसमारंभ, नाचगाणी, नृत्यप्रकार, लोकवाङ्मय, लोकशिल्प-चित्र, मंत्र, कहाण्या, मौखिकता, लोकसंगीत, वाद्य, बाजार-हाट, उत्सव, विधी, उपासनापध्दती, लग्न विधी, मर्तकाचे विधी, यात्रा, जात-पंचायत, मद्य, पेहराव, वस्तू, हवामान, देव-देवता, समजूती, श्रध्दा, रुढी, हत्यारे,

अवजारे, आपसांतील नाते-संबंध, समज-अपसमज, बोलीभाषा, आणि आहार नीट समजावून घेतले तर आपण आदिम जीवनाकडे पोचण्याचा अर्धा रस्ता पार केलेला असतो.

आजही आदिवासींच्या चित्रातील, दागिने, प्राण्यांचे आकार, वेली, वनस्पती, वृक्ष, स्त्री-पुरुषांच्या आकाराची ठेवण, रेषा, थेट आदिमानवाच्या गुहांमधील चित्रातील शैलीशी मिळती-जुळती दिसते. गुजरातमधील राठवा आदिवासी आपल्या झोपडीच्या भिंतीवर पिठोऱ्याचे चित्र रेखाटतात. या चित्रात मानवाबरोबर पशु, पक्षी, वनस्पती यांचेही वैपुल्य दिसते. चित्रात वर्तुळ आणि चौकोनही दिसतात. त्यांचा अर्थ विचारला तर वर्तुळ म्हणजे सूर्य तर चौकोन म्हणजे जमीन असे समजले. ही रुपके आदिमानवाकडून वंशपरंपरेने राठवांत आली असावीत, असे अनुमान काढता येते.



संदर्भ ग्रंथ

१) लोकधाटी - द. ग. गोडसे

२) मातावळ - द. ग. गोडसे

३) धर्म आणि लोकसाहित्य - दुर्गा भागवत

४) लज्जागौरी - डॉ. रा. चिं. ढेरे

५) वैदिक संस्कृतीचा विकास - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

६) कला आणि संस्कृती : एक समन्वय - डॉ सुधीर देवरे (शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर)

७) अहिराणी लोकपरंपरा (प्रकाशनाधीन) - डॉ. सुधीर देवरे

८) 'ढोल' (अहिराणी नियतकालिक, अंक १, २, ३, ४, ५) संपादक : डॉ. सुधीर देवरे

९) 'द. ग. गोडसे यांची कलामीमांसा' (लेख) - डॉ. सुधीर देवरे, 'नवभारत' दिवाळी १९९५

५. लोकसंस्कृती आणि लोकदैवते

- द. ता. भोसले

अलीकडे लोकसाहित्याचा अभ्यास विशेष आस्थेने आणि सम्यक वृत्तीने होऊ लागला आहे. त्यातही महाराष्ट्रातल्या जवळ जवळ सर्व विद्यापीठांमध्ये पदव्युत्तर वर्गाला हा विषय अध्यापनासाठी नेमलेला आहे. याच विषयावर अनेक प्राध्यापकांनी आपले संशोधनही पूर्ण केलेले आहे. लोकसंस्कृतीला मात्र अद्याप फारसे महत्व प्राप्त झालेले नाही. संस्कृती व लोकसंस्कृती यांच्याविषयी आस्था असणारे चार मोजकेच अभ्यासक-संशोधक महाराष्ट्रात असले तर असतील. विद्यापीठ पातळीवर या विषयाचे अध्यापन होत नसल्याने तिचा विचार अनुषंगाने व गौण स्वरुपातच केला जातो. या विषयाला केंद्रस्थान अद्याप तरी मिळालेले नाही. पण लोकसंस्कृती हा लोकसाहित्याच्या अभ्यासाचा महत्वाचा घटक आहे. किंबहुना मूळ पाया आहे. लोकगीते, लोककथा, लोकनृत्य, धार्मिक विधी, सणसोहळे आणि व्रतवैकल्ये समजून घेण्यासाठी आधी लोकसंस्कृती समजून घेतली पाहिजे. तसेच या लोकसंस्कृतीचा गाभा असलेली ग्राम-दैवते आणि त्यांचे विधी समजून घेतले पाहिजेत. एखाद्या गीतात किंवा किंवा लोककथेत एखादा विधी विशिष्ट पद्धतीने का केला जातो याचे जे वर्णन आलेले असते, त्याचा उलगडा करून घेण्यासाठी शेवटी आपणाला लोकसंस्कृतीकडे व ग्रामदैवतांकडे जावे लागते. पण अनेकांच्या हे अद्याप लक्षात आलेले नाही. उदा. खंडोबाचा वाघ्या, जागरण-गोंधळावेळी ताटात किंवा पातेल्यात तोंड घालून पाणी पितो, याचे कारण व उत्तर आपणाला लोकसंस्कृती देते. भैरोबाच्या देवळात त्रिशूळ का असतो, पोतराज वेगवेगळ्या रंगाच्या चिंध्या कमरेला बांधून स्त्रीवेष धारण करून मरीआईचा गाडा घेऊन गावात का जातो, या प्रश्नांची उत्तरे लोकसंस्कृतीमध्येच सापडतात. खंडोबाला कुत्रा हा अतिशय प्रिय असतो, त्याला वाघ्या असे नाव असलेले साहित्यात आढळते. खंडोबाच्या वाघ्या कुत्र्याचा प्रतिनिधी म्हणजे जागरण-गोंधळातला हा वाघ्या मानला जातो. म्हणून हा वाघ्याही देवाच्या त्या कुत्र्याप्रमाणे पाणी पिण्याची कृती करताना आढळतो. अशीच स्पष्टीकरणे पोतराज व त्रिशूळाबाबतीतही सांगता येतात. ती लोकसंस्कृतीत आढळतात. तेव्हा सांगण्याचा मुद्दा असा की, लोकसाहित्याच्या अभ्यासाला लोकसंस्कृती व ग्रामदैवते यांचा अभ्यास अत्यंत आवश्यक आणि उपयुक्त ठरतो, यात शंका नाही.

लोकसंस्कृती आणि तिची ग्रामदैवते यांची माहिती घेण्यापूर्वी आकलनास सोयीचे होण्यासाठी आधी संस्कृती म्हणजे काय हे पाहिले पाहिजे. या दोन संस्कृतीत आढळणारे साम्य आणि भेदही स्थूलपणे जाणून घेणे योग्य ठरेल. आणि मग या पार्श्वभूमीवर लोकसंस्कृती आणि ग्रामदैवतांविषयी माहिती घेणे उचित ठरेल. म्हणून आधी संस्कृती म्हणजे काय त्याचा विचार करू.

संस्कृती ही बाब इतकी बहुआयामी व गुंतागुंतीची आहे की, तिची काटेकोर व सर्वसमावेशक व्याख्या करणे कोणालाही शक्य होणार नाही. संस्कृतीच्या व्याख्यांत विविधता आढळते ती यामुळेच. या व्याख्याही पुन्हा विवरणात्मक स्वरूपाच्याच देता येतात. माणूस हा भोवतालच्या निसर्गामध्ये जीवनाच्या प्रगतीला अनुकूल असे बदल करून म्हणजे त्यावर संस्कार करून आपले जीवन अधिक सुरक्षित, अधिक सुखमय आणि अधिक समृद्ध बनवितो. त्याबरोबरच तो स्वतःच्या मन, बुद्धी, कल्पकता यांचा अधिक चांगला वापर करतो. त्यांच्यावरही संस्कार करतो. या साऱ्यांना स्थूलपणे संस्कृती म्हणता येईल. म्हणून धर्मासह समग्र अंर्तबाह्य जीवनाच्या उन्नत अवस्थेचे परंपरेने वाढत जाणारे प्रतीक म्हणजे संस्कृती होय. म्हणजे संस्कृतीत भौतिक सृष्टीतील परिवर्तन व त्याचबरोबर मानसिक परिवर्तन हातात हात घालून येत असते. एखाद्या पाषाणाची मूर्ती तयार करणे हे झाले भौतिक परिवर्तन; तर त्या मूर्तीला पाहून आपल्या मनात देवाची कल्पना निर्माण होणे अन् त्यातून त्याला भक्तिभावाने हात जोडणे हे झाले मानसिक परिवर्तन. धर्म, नीती, कला, विद्या, कायदा, सभ्यता, शिष्टाचार या गोष्टी मानसिक गरज आणि मानसिक परिवर्तन यांच्याच निदर्शक म्हणता येतील. बाह्य समृद्धी अन् आपल्या इंद्रियांवर नियंत्रण या दोन्ही गोष्टी म्हणूनच संस्कृतीमध्ये गृहीत धरलेल्या असतात. माणसाला स्त्रीची आणि धनाची अभिलाषा उत्पन्न होणे ही नैसर्गिक प्रवृत्ती झाली. अशा नानाविध नैसर्गिक प्रवृत्ती अनिर्बंधपणे वाढू लागल्यावर त्यातून स्वार्थ, स्वैराचार, फसवणूक, खून-मारामारी अशा अनेक गोष्टी समाजात घडू लागतील. आणि मानवी जीवन अस्थिर बनू लागेल. म्हणून विचारवंतांनी समाजाला 'समाजपण' प्राप्त होण्यासाठी व त्यातून संस्कृती साकार होण्यासाठी काही नियम तयार केले. भोगलालसेवर नियंत्रण घातले. निसर्गाच्या गूढतेचा त्याला शोध घेता येत नसल्याने त्याने आपल्या जीवनाला संरक्षण देणाऱ्या देवदेवता निर्माण केल्या. त्या आपणावर प्रसन्न व्हाव्यात म्हणून काही धार्मिक विधी निर्माण केले. कला निर्माण केल्या. या साऱ्यांची परंपरा तयार होत गेली. त्यात प्रत्येक पिढीने नवनिर्मिती करून भर घातली. ती पुढच्या पिढीच्या हवाली केली. भाषेमुळे त्यात अधिक सुंदरता निर्माण झाली आणि या साऱ्या गोष्टींना मिळून संस्कृती

हे नाव प्राप्त झाले. आपले जीवन अधिक सुखी, आकर्षक, समृद्ध, निरामय, निकोप, मूल्याधिष्ठित होण्यासाठी व त्यातही पुन्हा श्रमाची बचत होण्यासाठी केलेली धडपड, केलेली नवनिर्मिती- म्हणजे संस्कृती होय. इमर्सनच्या शब्दांत बोलायचे झाले तर असे म्हणता येईल की, 'जिच्यामुळे माणसाला जगावेसे वाटते, तिला संस्कृती असे म्हणतात.' किंवा जीवनयात्रेची पद्धती ज्या सामाजिक आचार, विचार, श्रद्धा आणि वाङ्मय यामधून अभिव्यक्त होते, तिला संस्कृती म्हणायला हरकत नसावी.

व्यक्ती, कुटुंब, समाज, निसर्ग आणि विश्व यांना आंतरिक सूत्रांनी बांधलेली व नवनिर्मितीला महत्व देणारी ही संस्कृती सातत्याने बदलत असते. त्यातूनच तिची काही वैशिष्ट्ये निर्माण होतात. ही संस्कृती एका माणसाला तयार करता येत नाही. तिच्यातील एखाद्या वस्तूचा, पदार्थ किंवा दागिन्याचा शोध एका व्यक्तीने लावला असला तरी त्याला समाजमान्यता मिळणे, समाजाने त्याचा व्यापक स्वरूपात वापर करणे अन् त्याला सातत्य राहणे या गोष्टी समाजाच्या आधीन असल्याने संस्कृती ही समाजनिर्मिती मानली जाते. ती अनेक घटकांपासून तयार होत असते. संस्कृतीचे धन आपणाला शारीर परंपरा आणि साहचर्य परंपरेतून मिळत असते. या परंपरेला शिरोधार्य मानण्याची आणि तिच्याविषयी अभिमान बाळगण्याची वृत्ती समाजात नांदत असते. तसेच या संस्कृतीला इंद्रियगम्य व बुद्धिगम्य अशी दोन रूपे प्राप्त झालेली असतात. स्वीकार आणि समन्वय हा संस्कृतीचा गाभा असल्याने तिच्यात सतत बदल होत असतात. संस्कृतीला एक अखंडित परंपरा असते. अनेक जाती-जमाती असलेल्या देशात एकच एक संस्कृती नांदत नसते. समन्वयामुळे अनेक देवदेवतांची भक्ती आणि पूजा येथे रूढ झालेली असते. पुण्यप्राप्ती आणि पापनाश यासाठी प्रत्येक संस्कृती तीर्थक्षेत्रे, मंदिरे यांची निर्मिती करीत असते आणि दोन संस्कृतींमधील अनेक बाबींचे - अगदी देवदेवतांचेसुद्धा आदान-प्रदान होत असते. अशी काही वैशिष्ट्ये संस्कृतीची सांगता येतील. त्यामुळे निदान भारतीय संस्कृतीला तरी सहस्त्रदल असलेल्या कमळाचे स्वरूप प्राप्त झालेले आहे.

याउलट लोकसंस्कृतीचे स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये भिन्न असतात. नागर संस्कृती, वैदिक आचार-विचार, देव-देवता यांच्यावर प्रामुख्याने आधारलेली आहे. तर लोकसंस्कृती अवैदिक विचार आणि रीतिरिवाजांवर उभी आहे. आर्यांच्या आधी इथे जी एक समृद्ध संस्कृती नांदत होती. तिच्या अधिष्ठानावर लोकसंस्कृती उभी आहे. भारतात वैदिक आर्यांचे आगमन झाल्यावर येथील आर्येतर जमातींशी त्यांचा संघर्ष झाला. हा संघर्ष जसा दोन जमातींमधील होता, तसाच दोन संस्कृतींमधीलही होता. या संघर्षात जसे भूमीवरील स्वामीत्व हे एक कारण होते. त्याप्रमाणेच कोणत्या गोष्टींना प्रमाण मानवयाचे हेही एक

कारण दडलेले होते. त्याचा परिणाम म्हणून वेद मानणारे आणि वेद न मानणारे अशी स्थिती उत्पन्न झाली. या आर्येतर जमातींना आर्यांनी असूर, दस्यू, राक्षस आणि लोक या नावांनी संबोधिले. म्हणून वेदबाह्य वाङ्मय, ते लोकवाङ्मय, वेदबाह्य संस्कृती म्हणजे लोकसंस्कृती अशी धारणा प्रारंभी निर्माण झाली. कोणत्याही संस्कृतीचा मुलाधार लोक म्हणजे जनता हाच असतो हे खरे, पण ही जनता आर्येतर जमातींची होती हे विसरून चालणार नाही. म्हणून लोकगीतांचे विवेचन करताना डॉ. हजारीप्रसाद यांनी असे म्हटले आहे की, 'आर्यांच्या आगमनापूर्वी बराच काळ आर्येतरांची एक समृद्ध सभ्यता या विशाल भूभागावर पसरलेली होती. तिच्याबरोबर अन्य काही मोठ्या सभ्यता पसरलेल्या होत्या. आर्यांनी राजकीयदृष्ट्या भारतवर्ष जिंकून घेतला; पण ते सांस्कृतिकदृष्ट्या या मूळ लोकांमुळे प्रभावित झाले. काही बाबतीत इथल्या लोकाची संस्कृती व कला त्यांच्यापेक्षा सरस होती. तशीच ती भिन्नही होती. आज जी ग्रामदैवते, लोकाचार, स्त्रियांचे आचार, परंपरा इत्यादीमध्ये भिन्नता आढळते, ती इथल्या मूळ संस्कृतीतून आलेली आहे. लोकगीतातूनसुद्धा ही आर्येतर संस्कृती प्रकट झालेली आहे. ज्याप्रमाणे वेदांच्याद्वारे आर्यांच्या सभ्यतेचे दर्शन होते; त्याप्रमाणे लोकगीतांच्याद्वारे आर्यपूर्व सभ्यतेचे दर्शन होऊ शकते.''

या संघर्षाप्रमाणेच दोन संस्कृतींमधील आदान-प्रदान यामुळे लोकसंस्कृती आकार घेत गेली. इ.स. पूर्वी सुमारे एक हजार वर्षे आधी अगस्तीसारखे आर्य ऋषी दक्षिणेत आले. आपल्या संस्कृतीचा फैलाव करताना इथल्या लोकांची संस्कृतीही त्यांनी जाणून घेतली आणि आर्य संस्कृती व द्रविड संस्कृती यांचा समन्वय साधण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. यज्ञसंस्थेच्याद्वारे त्यांनी दोन्ही संस्कृतींचा मैत्रीव्यवहार केला. दक्षिणेतल्या मुलींशी त्यांनी विवाह केले. अगस्तीची पत्नी लोपामुद्रा ही दक्षिणेत असलेल्या एका आर्येतर जमातीमधील कन्या होती. कोकणातही परशुरामाने उत्तरेकडील अनेक आर्यांना बोलावून समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळेच कोकणातल्या सगळ्या जातीजमाती परशुरामाला भजताना दिसतात. याचा अर्थ असा की, संघर्षाप्रमाणेच समन्वयाच्या आधारे दोन वंशांमध्ये, दोन संस्कृतींमध्ये निर्माण झालेले जे मिश्रण त्यातून लोकसंस्कृती तयार झालेली आहे. या आदान-प्रदानाला द्रविडांनीही मोठा हातभार लावलेला आहे. दक्षिणेकडील हे द्रविड मध्यभारतात व वायव्येकडेही पसरले. इथल्या अनेक जाती- जमाती भारतभर पसरलेल्या आहेत. भारताइतक्या अनेक जाती-जमाती जगात अन्यत्र कुठेही नसतील. भाषा, दैवते, श्रद्धा, परंपरा या प्रत्येक जातीला स्वतंत्र होत्या. त्यामुळे इथे नानाविध रीतिरिवाज व उपसंस्कृती पाहावयास मिळतात. या सगळ्यांचे तयार झालेले एकात्म स्वरूपातले रसायन म्हणजे लोकसंस्कृती होय. लोकसंस्कृतीत या अनेक

जाती-जमातींमधले अनेक रीतिरिवाज आणि संस्कृतीविशेष उतरले. द्रविड, दस्यू, असूर, निषाद, किरात, हूण, पल्लव, मुंड, तोड, भिल्ल, ठाकूर, नाग, वारली, चेचू यांच्या ज्या संस्कृतीच्या चालीरीती होत्या, त्यांचा परिपाक लोकसंस्कृतीमध्ये झाला.

लोकसंस्कृतीच्या जडणघडणीमध्ये कृषिजीवनाचा आणि निसर्गाचा फार मोठा सहयोग आढळतो. आज आपणाला जे सणसोहळे आणि देवदेवतांचें पूजाविधी आढळतात. ते सारे कृषिजीवनाशी निगडित आहेत. लोकजीवनातले किती तरी सण हे कृषिसंस्कृतीचे सण आहेत. दिवाळी हा सण पूर्वी मुख्यतः कृषिजीवनाशी निगडित होता. वेळ अमावश्या, नव्याची पूनव, होळीचा सण, ग्रामदेवतांच्या यात्रा-जत्रा, भोगीचा सण, जलदेवतेची पूजा हे सारे शेतीशी संबंधित आहेत. तसेच निसर्गाचे गूढ न समजल्याने त्यापासून आपणाला अपाय होऊ नये म्हणून पुजल्या जाणाऱ्या देवदेवतांची संख्या लोकसंस्कृतीत अधिक आढळते. साती-आसरा, मरीआई, म्हसोबा, वेताळ, काळूबाई या देवता आपले अनिष्ट होऊ नये म्हणून लोकमनाने स्वीकारलेल्या आहेत. त्यामुळेच लोकसंस्कृती नाग, वड, पिंपळ, गाय, बैल, शेतीची अवजारे, जलचर, पिके यांची निष्ठेने पूजा करते. लोकसंस्कृती परंपरेला तुलनेने अधिक प्रमाण मानते. अभिजात संस्कार, पांडित्य आणि शास्त्रीय दृष्टी यांचा कमी प्रभाव व परंपरेच्या प्रवाहातले जीवन हे लोकसंस्कृतीचे वैशिष्ट्य मानले जाते. या परंपराप्रियतेमुळे श्रद्धेपेक्षा अंधश्रद्धेला महत्त्व प्राप्त झालेले असते. भुताखेतांवर अन् करणीवर अधिक विश्वास ठेवणारे मन या संस्कृतीत आढळते.

निसर्ग हा लोकसंस्कृतीमधील एक महत्त्वाचा घटक असतो. निसर्गाचा सहवास, निसर्गाचे अनुकरण, निसर्गाची जगण्यासाठी मदत घेतल्याशिवाय या लोकमानसाला गत्यंतर नसते. निसर्ग हा लोकमानसाचा रक्षक असतो. तो शिक्षक असतो आणि प्रसंगी तो संहारकही असतो. निसर्गाच्या लहरीशी स्वतःला जुळवूनच लोकसंस्कृतीमधील माणसाला जीवन जगावे लागते. त्यामुळे लोकसंस्कृतीतल्या व्यक्तीला निसर्गाचे सूक्ष्म निरीक्षण असते. कोणत्या ठिकाणी विहीर खणल्यावर पाणी लागेल, कोणत्या वनस्पतीचा पाला अथवा रस कोणत्या आजारासाठी वापरावयाचा; याचे भान नागर संस्कृतीतल्या माणसापेक्षा लोकसंस्कृतीमधल्या माणसाला अधिक असते. जंगलात सारे आयुष्य गेलेल्या आदिवासीला पावलांच्या ठशावरून तो कुणाचा ठसा आहे, केव्हाचा आहे, याचे वय काय असावे इ. गोष्टींचे अचूक ज्ञान असते. हे सारे निसर्गाच्या सहवासातून आणि निरीक्षणातून प्राप्त झालेले असते आणि त्यातूनच लोकसंस्कृतीची जडणघडण होत असते. तिला अधिक समृद्धी प्राप्त होत असते.

सामूहिकता हा देखील या संस्कृतीचा एक विशेष म्हणता येईल. नागर संस्कृतीतल्या समाजजीवनात सामूहिक जीवनाला स्थान नसते, अशातला भाग नाही. तेथेही सामूहिक जीवनाला वाव असतो, पण लोकसंस्कृतीमध्ये तो तुलनेने अधिक असतो. शेतीची विविध कामे करताना, निसर्गकोपाला सामोरे जाताना, पिकांची काढणी-मळणी करताना, एखादी विहीर खणताना, गावातल्या यात्रा साजऱ्या करताना, नेहमीचे सणसोहळे आणि त्यांचे विधी करताना, धार्मिक गोष्टींची पूर्तता करताना एकापेक्षा अधिक माणसांची गरज असते. म्हणूनच सामूहिक जीवनाला इथे महत्त्वाचे स्थान आपोआप प्राप्त झालेले असते. परस्परांच्या सहकार्याशिवाय इथे म्हणजे कृषिजीवनामध्ये पान हालत नसते. माणूस हा समूहप्रिय असल्याने अभिजनांच्या संस्कृतीमध्येही सामूहिक जीवनाला तसे स्थान असतेही. सण, सोहळे आणि विवाहादी धार्मिक विधीवेळी अशा सामूहिक जीवनाचे दर्शन घडते; पण लोकसंस्कृतीमध्ये जसे ते अपरिहार्य स्वरूपाचे असते, तसे ते अभिजनांच्या संस्कृतीमध्ये जाणवत नाही, एवढेच मुख्य सूत्र!

लोकसंस्कृतीच्या जडणघडणीमध्ये आधी चर्चिलेल्या घटकांबरोबरच इतरही काही घटक त्यात सामील झालेले असतात. कृतज्ञतेतून निर्माण होणारे विधी यात समाविष्ट झालेले असतात. भूमी आपल्या उपजीविकेसाठी धनधान्य देते. फुले, फळे देते म्हणून भूमीचे उपकार फेडणारे विधी या संस्कृतीत अधिक प्रमाणात असतात. हाती आलेले पीकपाणी नीटपणे पदरात पडावे, भूमीतून भरपूर धनधान्य यावे, यासाठी अहित करणाऱ्या देवदेवतांची तृष्टी करणारे विधीही या संस्कृतीत अधिक प्रमाणात असतात. आजही भारतातल्या काही आदिवासी जमातीत शेतात नांगर घालताना रक्ताने माखलेला भात शेतामध्ये विखुरला जातो किंवा देवांना संतुष्ट करण्यासाठी नवस बोलून त्यापोटी बळी दिला जातो. त्याचबरोबर परंपरेने चालत आलेल्या कला, खेळ, कुलाचार, धार्मिक विधी, देवदेवतांचे उपासक उदा. गोंधळी, आराधी, जोगती, भटके जातिजमाती आणि त्यांचे ग्रामसंस्कृतीशी असलेले नाते, नद्या, पर्वत, तीर्थक्षेत्रे, पशुपक्षी यांना दिलेले पावित्र्य या साऱ्या गोष्टींचे अंश लोकसंस्कृतीमध्ये मिसळलेले असतात. त्यामुळे लोकसंस्कृतीला एकारलेले रूप प्राप्त झालेले नाही.

लोकसंस्कृतीमध्ये ज्या देवतांची उपासना केली जाते, पूजाअर्चा केली जाते, त्यातही आपणाला वेगळेपणा जाणवतो. इंद्र, वरुण, मरुत, उषा आणि पर्जन्य या देवतांची पूजा वेदकाळातल्या प्रारंभिक अवस्थेत होत होती. ती लोकसंस्कृतीने स्वीकारलेली नाही. पौराणिक काळातल्या लोकप्रिय देवता म्हणजे विष्णू, शिव आणि रूद्र. यापैकी लोकसंस्कृतीने शिवाची उपासना स्वीकारली पण उरलेल्या दोन्ही देवतांची उपासना

स्वीकारलेली नाही. त्यामुळे आजही ग्रामीण परिसरात ब्रह्मा, विष्णू, महेश, रूद्र, इंद्र, वरूण इ. देवतांची मंदिरे पाहावयास मिळत नाहीत. गणेश आणि सूर्यदेवतेची मंदिरेही अपवादात्मक ठिकाणीं सापडतात. किंवा मानव आणि देवयोनी यांच्यामध्ये एक देवसदृश योनीची कल्पना करून यक्ष, गंधर्व, किन्नर, विद्याधर या सारखे देव निर्माण केले गेले, त्यांचीही उपासना लोकसंस्कृतीत आढळत नाही. उलट गौण देवता मानलेल्या जगदंबेला स्वतंत्र देवतेचे स्थान दिले. पिशाच्च व सिद्ध यांचा मात्र स्वीकार केला. प्रामुख्याने गौण देवतांचा जो समूह आपल्या संस्कृतीने स्वीकारलेला आहे. त्यांची उपासना लोकसंस्कृतीत अधिक प्रमाणात रूढ असलेली दिसते. म्हणून खेड्यापाड्यांतून आपणाला खंडोबा, ज्योतिबा, बहिरोबा, सिदोबा, म्हसोबा, रवळनाथ, यल्लमा, रेणुका, काळूबाई यांसारख्या आणखी किती तरी देवदेवतांची मंदिरे पाहावयास मिळतात. या त्यांच्या ग्रामदेवता झालेल्या आहेत. भागवत संप्रदायाच्या दीर्घकाल, सर्वदूर आणि व्यापक स्वरूपात झालेल्या प्रसारामुळे आणि त्यांचे आचार-विचार सोपे असल्यामुळे या ग्रामदेवतांबरोबरच विठोबाची मंदिरेही खेड्यांतून पाहावयास मिळतात. याचा अर्थ असा की, लोकसंस्कृतीने ज्या देवतांची पूजाअर्चा स्वीकारली, त्यातूनच तिला वेगळेपण प्राप्त झालेले आढळते. ही पूजा- अर्चाही उन्नत्त जीवनाच्या ओढीपोटी निर्माण झालेली नाही. अरिष्टांपासून संरक्षण, कोपापासून कृपा, सुख आणि समृद्धी यापोटी निर्माण झालेली आहे. त्यामुळे लोकसंस्कृतीला विविध स्तर, विविध रंग, विविध रूपे प्राप्त झाल्यासारखी जाणवतात. डॉ. सुनीतीकुमार चतर्जी लोकसंस्कृतीला 'लोकायत' असा प्रतिशब्द सुचवितात, तो याच कारणामुळे. तिचे हे बहुआयामी स्वरूप लक्षात आल्यावर गोमे या पाश्चात्य पंडिताने असे म्हटले आहे की, लोकसंस्कृती हा इतिहास नव्हे. इतिहासाचा तो स्वतंत्र विषय आहे. त्याचे स्वतःचे असे काही नियम आणि सिद्धांत आहेत. दुसऱ्या एका अभ्यासकाने असे म्हटले आहे की, लोकसंस्कृतीचा केवळ सामाजशास्त्राच्या दृष्टीने विचार करणे म्हणजे एकांगी भूमिका ठरेल. लोकसंस्कृती हे काही निर्जीव शास्त्र नाही. बाह्यरूपाने त्याचा अभ्यास जितका आवश्यक आहे, तितकाच आंतरिक रूपानेही आवश्यक आहे. म्हणून लोकसंस्कृती हे एक महत्त्वपूर्ण असे जिवंत शास्त्र आहे. लोकजीवनाइतकाच लोकसंस्कृतीचा विस्तार आहे. आत्मा-परमात्मा येथपासून तो जादूटोणा इथपर्यंत सारे विषय यात येतात. त्यात उद्योग येतो. व्यवसाय येतो. भविष्य येते, नवस येतो आणि भाविकांनी रचलेल्या देवदेवतांच्या कथा व कहाण्याही येतात. एवढा तिचा विस्तार आहे.

लोकसंस्कृतीचे स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये जाणून घेतल्यानंतर आता त्या संस्कृतीचा एक महत्त्वाचा अविभाज्य घटक असलेल्या ग्रामदैवतांचा परिचय करून घेणे उचित ठरेल.

लोकसंस्कृतीला जे वेगळेपणं प्राप्त झालेले आहे, त्यात या दैवतांचा फार मोठा वाटा आहे. शिवाय ही दैवते आणि त्यांचे करावयाचे विधी हे व्यक्ती, कुटुंब, समाज आणि मनोविश्व यांच्या केंद्रस्थानी वसलेले आहेत. लोकमानसाच्या भावविश्वात या दैवतांना अपार श्रद्धेचे स्थान प्राप्त झालेले आहे. त्यामुळे गाव सोडून शहरात राहणारा चाकरमान्या आपल्या ग्रामदेवतेच्या यात्रेला बायकोमुलांसह न चुकता येऊन दर्शन घेऊन जात असलेला आपण पाहतो. त्याला बोललेला नवसही तो तितक्याच श्रद्धेने फेडत असतो. अशा या ग्रामदेवतांची निर्मिती कशी झाली अन् या देवतांचे स्वरूप, वैशिष्ट्ये कोणती यांचा ओझरता परिचय करून घेऊ.

वैदिकांच्या पूर्वी एतद्‌देशीय असे अनेक मानवसमूह येथे वस्ती करून राहिले होते. त्यांना शेतीची प्राथमिक स्वरूपाची अवजारेही ज्ञात होती. अशा ग्रामवस्तीतल्या लोकांच्या आराध्य देवतांना ग्रामदेवता असे म्हणतात. एक मानसिक आधार म्हणून अन् रोजच्या जीवनाला सुरक्षा प्राप्त व्हावी म्हणून मानवसमूहाने या देवतांची निर्मिती केलेली असावी.

आदिवासी जमातींपासून तो हिंदूच्या सर्व जातिजमातींपर्यंत सर्व लोक यांची पूजाअर्चा करतात, तसेच बलिदान करतात. या ग्रामदेवतांची स्थाने अधिक करून गावाबाहेर- गावाच्या शिवेवर, वेशीच्या तोंडावर अशी असतात. काही देवतांची मंदिरे असतात तर काही देवतांचे चौथरे स्थापन केलेले असतात. बहिरोबा, ज्योतिबा, खंडोबा आदि देवतांच्या मूर्ती असल्या तरी अनेक ग्रामदेवता चिकणमातीच्या अथवा पाषाणाच्या साह्याने तयार केलेल्या असतात. काही ठिकाणी देवतेचे प्रतीक म्हणून पाषाणाची शिळा उभी केलेली असते. काही ठिकाणी दगडांच्या ढीग हीच देवता म्हणून पूजली जाते. वेताळासाठी दोन-अडीच फुटांचा उंच असा सरळसोट पाषाणाचा सुळका उभा करतात अन् त्याच्या सभोवताली त्याचे साथीदार म्हणून शेंदराने किंवा चुन्याने माखलेले छोटे छोटे गोल गोटे गोलाकार उभे करून ठेवतात. कुठे कुठे पाण्याने भरलेल्या भांड्यावर कडुलिंबाची डहाळी ग्रामदेवतांची मूर्ती म्हणून ठेवण्याची प्रथा आहे. त्यांची पूजाअर्चा खालच्या वर्गातील मंडळी करतात. त्यांचा तो मान असतो. काही देवतांची पूजा मात्र सवर्ण हिंदू अन् बलुतेदार यांच्याकडे सोपवलेली असते. पूर्वी जेव्हा या देवतांना तुष्टीकरणासाठी बली दिला जात होता. तेव्हा पुरूष स्त्रीवेष परिधान करीत असे. या प्रथेचाच आज अस्तित्त्वात असलेला अंश म्हणजे मरीआईचा पोतराज. यल्लम्माचा लिंब नेणारा भक्त होय. दक्षिणेत विशेषतः कर्नाटकात स्त्रीवेष धारण करून करावयाच्या धार्मिक विधींची संख्या बरीच आहे. ती या जुन्या प्रथेचे अंशात्मक प्रतीक म्हणून उरलेली असावी. कालानुसार बदलणाऱ्या संकल्पना, त्या देवतेविषयीची कर्मे आणि मानवाची

बुद्धिमत्ता - कल्पकता या तिन्हीच्या मिश्रणातून भिन्न भिन्न प्रदेशांत भिन्न भिन्न नावांनी या ग्रामदेवता निर्माण होतात. यमाई, रेणुका, यल्लम्मा, चामुंडी, सांतेरी या देवतांचे स्वरूप तसे एक असले तरी भिन्न प्रदेशांमुळे त्यांच्या नावात फरक पडला. त्यांच्या कर्मकांडात फरक पडला आहे. तीच गोष्ट इतर ग्रामदेवतांच्या संदर्भातही सांगता येईल. कालांतराने या देवतांना तांत्रिक व सांप्रदायिक पंथात प्रवेश मिळतो. त्यातून मग त्यांची व्रते निर्माण होतात. म्हणजे त्यांचे व्रत करावे लागते. त्यातल्या काही कुलदेवता म्हणून देवघरात जाऊन बसतात. उदा. खंडोबा हा मूळ द्रविडांचा देव मानला जातो. तो तसा परिवार देवता पैकी एक असलेला, पण आज तो ब्राह्मणांपासून धनगरापर्यंत सर्वांची कुलदेवता म्हणून मान्यता पावलेला आहे. ज्योतिबा, रवळनाथ, बहिरोबा या दुय्यम दर्जाच्या ग्रामदेवतांच्या बाबतीत असेच थोडेफार म्हणता येईल. तामिळनाडूतल्या मदुरेची मीनाक्षीदेवी ही मूळची ग्रामदेवता. पण आज ती सर्वांची झालेली आहे. पंढरपूरचा विठोबा हा देखील पूर्वी गवळी मंडळीची ग्रामदेवता होती असे काही विद्वानांचे मत. या ग्रामदेवतेचे पुढे पुढे उन्नयन होत गेले. त्याचा स्वीकार अनेकांनी केला व आता ती साऱ्या महाराष्ट्राची विठाई माऊली बनलेली आहे. या मीनाक्षीदेवीचा पती जो सुंदरेश्वर तो देखील पूर्वी ग्रामदेवता होती. शैव मंडळींनी या देवतेचे उन्नयन केले. त्यामुळे आता ती ग्रामदेवता उरलेली नाही.

या ग्रामदेवतांची सौम्य आणि उग्र अशी दोन रूपे लोकसंस्कृतीने मानलेली आहेत. ती कोपली की उग्र रूप धारण करते आणि महामारी, ताप, उलट्या-जुलाब, पिकांवर कीड निर्माण करते अशी ग्रामजनांची धारणा बनलेली असते. म्हणून ते विघ्न दूर होण्यासाठी तिची पूजा केली जाते. तिची वार्षिक जत्रा भरवितात. या जत्रेत नवसाचा बळी दिला जातो. आदिम काळात या ग्रामदेवतेला नरबळी देण्याची चाल होती. त्यानंतर ती पशुबळीमध्ये रुपांतरित झाली. त्यातूनच पुढे नरबळीच्या मुंडक्याचे प्रतीक म्हणून पाच नारळांचे तोरण देवीला टांगले जाऊ लागले. खेड्यातल्या यात्रेवेळी पाच नारळांचे तोरण बांधण्याची ही प्रथा आजही सर्रास बघावयास मिळते. काही भक्त तर देवाच्या मंदिराला असलेल्या प्रत्येक पायरीवर नारळ फोडतात. ग्रामदेवतांच्या या उपासनेत कोणत्याही प्रकारचे नैतिक मूल्याधिष्ठान आढळून येत नाही. कसलेही आध्यात्मिक किंवा पारलौकिक उद्दिष्ट पाहावयास मिळत नाही. या ग्रामदेवतांची पूजा किंवा उपासना भक्तीतून निर्माण झालेली नसून भीतीतून निर्माण झालेली आहे. त्यामुळेच त्यांना प्रसन्न करून घेण्यासाठी अतिरेकी श्रद्धा असलेल्या नि प्राकृतिक जीवन जगणाऱ्या समाजाने या देवतांना जास्वंदीची लाल फुले, कडुलिंब, ताडी, मद्य, मध, भांग, गांजा, तंबाखू, काकवी, रक्ताने माखलेला भात त्यांना आवडतात असे मानून पूजाविधीमध्ये समाविष्ट केलेले आहेत.

काही आदिवासी जमातींमध्ये ते जे जे पदार्थ आवडीने खातात, ते सारे ग्रामदेवतांच्या पूजेत समाविष्ट करीत असतात. त्याचप्रमाणे त्या त्या भौगोलिक प्रदेशात जे पिकते, त्यानुसार नैवेद्याचे पदार्थ बदलत असतात. कोकणात देवीला वडे-मटणाचा नैवेद्य लागतो, तर देशावर भाकरी चालते. त्यातही मध्य महाराष्ट्रात बाजरीचा रोट नैवेद्याला देण्याची प्रथा रूढ आहे. यामागचे कारण ही भौगोलिक परिस्थिती म्हणता येईल.

या ग्रामदेवतांची आणखी काही स्वरूप-वैशिष्ट्ये थोडक्यात सांगता येण्यासारखी आहेत. या ग्रामदेवता म्हणजे ग्रामाचे संरक्षण करणाऱ्या देवता अशी भावना असते. या प्रत्येक देवतेच्या मागे काही ना काही आख्यायिका असते. या ग्रामदेवता एका विशिष्ट क्षेत्रापुरत्या मर्यादित असतात. उदा. रवळनाथ अन् सांतेरी देवता फक्त कोकण अन् गोमंतकामध्ये पाहावयास मिळते. त्याचप्रमाणे शांतादुर्गा, नवदुर्गा, अजदुर्गा या मूळ अनार्यांच्या असलेल्या देवता गोमंतकामध्ये आढळतात. महाराष्ट्राच्या इतर भागात फारशा आढळत नाहीत. या ग्रामदेवता स्त्री आणि पुरूष या दोन्ही स्वरूपात आढळतात. उदा. भैरोबा किंवा बहिरोबा, सिदुबा, म्हसोबा, नाथभैरव, ज्योतिबा, दातनदेव, गुगाजी, तेजाजी, पाबूजी, चंडोल, रवळनाथ या पुरूष ग्रामदेवता होत. तर एकवीरादेवी, मांढरदेवी, काळुबाई, मरिआई, यल्लमा, सांतेरी, भगवती, दुर्गम्मा, भवानी इ. स्त्रीदेवता होत. त्यातून काहींना कुलदेवता म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त होत असते. या देवतांना शुभाशुभ शकुनासाठी कौल लावला जातो. या देवतेच्या मूर्तीवर म्हणजे डोळ्यांवर पाण्याने भिजवलेले तांदूळ किंवा तांबडी दोन फुले ठेवली जातात व भक्त त्याच्यासमोर आपले इप्सित बोलून दाखवतो. उजव्या बाजूचे फूल खाली पडले तर इप्सित साध्य होणारा शुभशकुन मानला जातो. आणि डाव्या बाजूचे फूल खाली पडले तर अशुभ मानले जाते. अशी कौल लावण्याची प्रथा विष्णू, गणेश, रूद्र आदि देवांजवळ नसावी असे वाटते.

भारतीय लोकांनी जे जे भव्य, दिव्य व जीवनाला उपकारक असेल त्या सर्व वस्तूंना देवत्व बहाल केले. त्यामुळे गाय, बैल, अवजारे यांनाही देवत्व स्वरूप लाभले. एवढेच नव्हे तर वड, पिंपळ, उंबर, शमी, बेल, इ. वृक्षही देवतास्वरूप बनले. काही जमातींमध्ये नाग, पशुपक्षी यांबरोबरच जलचरांनाही देवत्व प्राप्त झाले. आपल्याकडे तर आघाडा, तरवड, हरळी, कवठ, बाजरी, आपट्याची पाने, तीळ, रुईचे रोपटे, कमळ, सातू, बिब्बा, कडुलिंब, सौंदड, नागवेल, आंब्याची डहाळी अशा किती तरी वनस्पती आणि धान्यास या देवतापूजेत मानाचे स्थान प्राप्त झालेले आहे. गीतेच्या दहाव्या अध्यायात म्हटल्याप्रमाणे 'जे जे सत्वयुक्त, ऐश्वर्ययुक्त, श्री आणि ऊर्जा यांनी युक्त असेल ते ते माझ्या तेजाच्या अंशापासून उत्पन्न झाले आहे. असे अर्जुना तू जाण'' असे भगवंतानी जे म्हटले आहे; त्याचा प्रत्यय आपल्या संस्कृतीने मानलेल्या देवतांच्या संकल्पनेवेळी

येतो. त्यामुळे हिमालय साधा पर्वत न बनता देवस्वरूपी बनला. गंगा ही साधी जलप्रवाहिनी न होता ती पुण्यदात्री माता बनली. देवदेवतांविषयीची आपली धारणा इतकी विशाल व व्यापक आहे. थोडक्यात, जिच्या ठायी दिव्य सामर्थ्य व तेज असते, तिला आपण देवता मानलेले आहे.

लोकसंस्कृतीमधील या देवदेवतांविषयीच्या जनसामान्यांच्या कल्पनाही मोठ्या गंमतशीर आहेत. १) या देवता अदृश्य रुपाने सर्वत्र संचार करतात. २) त्या भक्ताची श्रद्धा आणि भक्ती उत्कट झाल्यावर प्रकट होतात. ३) पूजा आणि बळी यांचा स्वीकार करून भक्ताची मनोकामना त्या पुऱ्या करतात. ४) त्या भक्ताजवळ अदृश्य रुपाने उभ्या राहतात आणि भक्ताचा सांभाळ करतात. ५) मात्र भक्ताने त्यांना प्रसन्न केले नाही तर त्या क्रूर होऊन शाप देतात. ६) आणि त्यांचे यथासांग विधी केल्यावर त्या प्रसन्न होतात. अशी धारणा जनसामान्यांमध्ये प्रचलित आहे.

आदिम काळातील एकूण निसर्गस्थित माणसाला जगण्यासाठी करावा लागणारा झगडा आणि त्यातही त्याला अनेकदा येणारा पराभव यांतून या आदिम मानवाला एक मानसिक आधार शोधण्याची नितांत गरज भासली असावी. या गरजेपोटीच मानवाने देवदेवतांची निर्मिती केलेली आहे. भौतिक सृष्टीच्या पलीकडे अदृश्य आणि अव्यक्त स्वरूपाची एक कल्पनारम्य सृष्टी असली पाहिजे, असे या आदिमानवाने मनाने कल्पिले. तिलाच दैवतसृष्टी असे म्हणत. या दैवतसृष्टीला मानवाने विविध रुपे बहाल केली. विविध शक्ती बहाल केल्या. त्यातून मग पुढील देवदेवतांना मानवीकरण प्राप्त झाले. म्हणून दैवतसृष्टीच्या निर्मितीचे पहिले कारण म्हणजे गुढाचे न झालेले आकलन म्हणता येईल. निसर्गातल्या नानाविध गूढ रहस्यांचा उलगडा त्याला म्हणजे या आदिम अवस्थेतील मानवाला होणे शक्य नव्हते. उपयुक्त ज्ञानाचा अभाव, शास्त्रीय कारणाचा अभाव. मागच्या पिढीकडून परंपरेने मिळणाऱ्या अनुभवांचा अभाव, सूक्ष्म निरीक्षण अन् तर्कशुद्ध प्रयोग या गोष्टींचा असलेला अभाव, निसर्गातील नानाविध गूढांना लाभणारे आकस्मिक व अकल्पित रूप यामुळे हा आदिम अवस्थेतील माणूस गर्भगळीत झाल्याशिवाय राहिला नसेल. काळ्याकभिन्न आकाशात क्षणार्धात एक प्रचंड गडगडाट होतो नि डोळे दिपवून टाकणारा एक प्रकाशझोत एकाएकी लुप्त होतो. तो कसा निर्माण झाला, तो कसा लोप पावला आणि निर्माण झालेला आवाज कशातून आला, याचे निर्माण झालेले गूढ उकलणे त्याला शक्य नव्हते. बरोबर चालणाऱ्या आपल्या साथीदाराचा पालापाचोळ्यात लपलेल्या सळसळणाऱ्या प्राण्यावर पाय पडतो अन् दुसऱ्या क्षणाला काळानिळा होऊन जमिनीवर कोसळतो. तो नेमका कशामुळे, याचे गूढ त्याला काही उकलता आले नसावे. एखाद्या दिवशी भर दुपारी बघता बघता रात्रीसारखा अंधार होतो अन् आकाशीचे तेजोमय बिंब

झाकाळून जाते, याचा शोध त्याला लागणे शक्य नव्हते. चंद्राच्या दिवसागणिक कमी होणाऱ्या कला अन् नंतरच्या पंधरवड्यात त्याच बिंबाला येणारे पूर्णत्व याचे रहस्य त्या मानवाला कसे समजणार ? शंभर-सव्वाशे वर्षांपूर्वीच्या समाजालादेखील हे रहस्य समजले नव्हते, तर मग हजारो वर्षापूर्वीच्या प्राकृतिक अन् मागासलेल्या स्थितीत जगणाऱ्या समाजाला समजणे कसे शक्य आहे? कुठल्या तरी अगम्य व विलक्षण शक्तीतून हे सारे निर्माण होत असावे. असा या मानवाचा समज झाला अन् या शक्तीलाच त्याने देवत्त्व देऊन टाकले. दैवतांची निर्मिती ही अशी झाली.

या गुढातून निर्माण होणारे आणखी एक कारण सांगता येण्यासारखे आहे. ते कारण म्हणजे पंचमहाभुतांचे मानवाला वाटणारे भय. या भयातून देवदेवतांची निर्मिती झाली असावी, असे जगातल्या अनेक अभ्यासकांचे मत आहे. महापूर, भूकंप, वणवा, धो धो कोसळणारा पर्जन्य, अनावृष्टी, प्रलय यासारखे नैसर्गिक उत्पात पाहताना या आदिम अवस्थेतील मानवाला या कोणी तरी देवता असाव्यात असे वाटले. त्यांचे हे शक्तिशाली, विक्राळ रूप पाहून त्यांच्याशी आपणाला सामना करता येणार नाही, याची त्याला पुरेपूर खात्री पटली. नाही तरी आज एकविसाव्या शतकाच्या उंबरठ्यावर असलेल्या शस्त्रसज्ज नि प्रगत मानवालासुद्धा कुठे या निसर्गाविरूद्ध यशस्वी लढा देता येतो? अजूनही आपण निसर्गावर पूर्णपणे विजय मिळविला आहे, असे म्हणता येत नाही. निसर्गाच्या या भयकारी रूपाने आपले अहित करू नये यासाठी मानवाने त्याची प्रार्थना केली, पूजा केली. त्यातूनच पृथ्वी, आप, तेज, वायू, आकाश यांना देवतास्वरूप प्राप्त झाले. ऋग्वेदकालीन वैदिक काळात आर्यांनी या देवतांची प्रार्थना केलेली आढळते. निसर्गदृश्याविषयीचे एक विलक्षण आश्चर्य अन् त्याचबरोबर निसर्गाची उपयुक्तता यातूनही नव्या देवतांची निर्मिती झाली आहे. उत्तर ध्रुव प्रदेशात राहणाऱ्या आर्यांना सहा महिने रात्र व सहा महिन्यांचा दिवस हे नवलच वाटले. सहा महिन्यांच्या प्रदीर्घ रात्रीनंतर उदयाला आलेली उषा आर्यांना देवतेसमान वाटली नसेल तरच आश्चर्य. ओला, सुका चारा खाणारी गाय अमृतासमान दूध कशी देते याविषयी आश्चर्य वाटल्यावाचून राहिले नसेल. स्वाभाविकच आपण गाईला पवित्र मानले. तिची पूजा सुरू केली.

देवदेवतांच्या निर्मितीची प्राथमिक अवस्था संपल्यानंतर मग निसर्गाचे नियमन करणाऱ्या देवता निर्माण झाल्या. वरुण, बृहस्पती. प्रजापती, आदिती, उषा या देवतांना नियमन करणाऱ्या देवता आहेत, असे आर्यांनी मानले. तदनंतर या देवतांना आकार दिला गेला. कुणाला तीन मुखे, कुणाला चार हात, कुणाला अष्टभुजा, तर कुणाला त्रिनेत्र बहाल करण्यात आले. मात्र इथे एक गोष्ट नमूद केली पाहिजे, ती म्हणजे लोकसंस्कृतीमधील

अनेक देवतांना असे अवयव बहाल करण्यात आलेले नाहीत. पुढे पुढे या देवतांचे मानवीकरण होत गेले. मानवी स्वभावाचे सारे गुणदोष या देवाला चिटकवण्यात आले. तो जसा रागीट आहे, तसाच तो प्रेमळ आहे. तो आपले अपराध पोटात घालू शकतो. अशी भावना तयार झाली. त्यातून मग अपराध पोटात घालण्यासाठी भक्तीचा उदय झाला. शरणागती निर्माण झाली. ब्राम्हण काळात या देवतांना माता, पुत्र यांसारखी नाती निर्माण झाली. त्यांच्यात श्रेष्ठकनिष्ठ भाव निर्माण झाले. पूर्वी असलेली देवता कालांतराने बदलत गेली. पूर्वी रुद्र ही रडविणारी देवता होती, नंतर ती दयाशील देवता झाली. यम हा पूर्वी मारक नव्हता. नंतर त्याला आजचे स्वरूप प्राप्त झाले. नंतर नंतर एखाद्या देवतेला असलेले प्रतिष्ठेचे स्थान कमी झालेलेही आढळते.

वर सांगितलेल्या देवता वैदिक संस्कृतीने स्वीकारलेल्या देवता आहेत. लोकसंस्कृतीने मात्र स्वीकारलेल्या देवता वेगळ्या आहेत. लोकसंस्कृतीमध्ये १) परिवार देवता, २) अतिमानवी देवता, ३) ग्रामदेवता, ४) कुलदेवता आणि ५) क्षूद्र देवता अशी विभागणी केलेल्या देवतांची उपासना रूढ आहे.

वैदिक संस्कृतीने स्वीकारलेल्या ज्या देवता होत्या, त्यांच्या अनुषंगाने असणाऱ्या व प्रसंगी मुख्य देवतांची परिचर्या करणाऱ्या अशा काही देवता कल्पिल्या आहेत. त्यांना परिवार देवता असे म्हणतात. परिवार देवता म्हणजे प्रमुख व प्रतिष्ठा असलेल्या एका देवतेच्या परिवारात असलेल्या गौण देवता. त्यांना प्रमुख देवतांचे सेवाभावी अनुयायी मानलेले आहे. या परिवार देवताही शूर, वीर, पराक्रमी, निष्ठावान, सेवाभावी, रक्षक आणि दक्ष अशा असतात, असे मानलेले आहे. विष्णूच्या परिवारात गरुड, लक्ष्मी, भूदेवी या देवता आहेत. शिवाच्या परिवारात वीरभद्र, भैरव, क्षेत्रपाल, स्कंद. चंडेश इ. देवता येतात तर शक्तिपरिवारात सप्त मातृका, यल्लमा, रेणुका इ. देवता समाविष्ट केलेल्या आहेत. या प्रत्येक देवतेविषयी खूप दंतकथा आढळतात. या देवताच लोकसंस्कृतीत मान्यता पावलेल्या आहेत. पुजल्या जात आहेत. त्यामुळे आजही महाराष्ट्रातल्या खेड्यावाड्यांमध्ये विष्णूची मंदिरे आढळत नाहीत. पण त्यांच्या परिवारातल्या देवतांची आढळतात. शिवाच्या मंदिराबरोबर भैरव. नाथभैरव, वीरभद्र इ. देवतांची मंदिरे खूप दिसून येतात. लोकसंस्कृतीच्या प्राथमिक अवस्थेत या देवता जनमानसावर विलक्षण अधिकार गाजवित होत्या. आजही अशिक्षित समाजात या देवतांचे अधिराज्य जाणवते. लोकसंस्कृतीमधील इतर देवतांच्या मानाने या देवतांचे थोडेफार उन्नयन झालेले दिसते.

लोकसंस्कृतीमध्ये अतिमानवी देवतांची कल्पनाही रूढ आहे. मानव व देव यांच्या मधल्या योनीत असणाऱ्या देवतांना अतिमानवी कल्पिलेले आहे. यक्ष, राक्षस, गंधर्व,

पिशाच्च, भूत, सिद्ध असे यांचे जातिसंघ आहेत. देवापेक्षा यांचे सामर्थ्य कमी मानलेले आहे. त्यांच्याविषयी बरीच वर्णने प्राचीन ग्रंथात आढळतात. ते आकाशात संचार करतात. ते कुठेही प्रकट वा अंतर्धान पावतात. ते रूप पालटून पृथ्वीवर वावरतात. ते ललितकलांमध्ये प्रवीण असतात. यांना रात्रीचा संचार विशेष प्रिय असतो. शिव हे त्यांचे उपास्य दैवत आहे. यक्ष, किन्नर, अप्सरा, गंधर्व या देवता अतिमानवी देवता म्हणून संबोधिल्या आहेत. मात्र शिव परिवारातील देवता व या देवता यांचे परस्परसंबंध दिसून येत नाहीत. शिवाच्या परिवार देवता कृषी आणि ग्रामसंस्कृतीशी घनिष्ठ संबंध असलेल्या दिसतात. पण अतिमानवी देवता तशा जाणवत नाहीत.

ग्रामदेवता आणि कुलदेवता या ग्रामाच्या नि कुळाच्या संरक्षक देवता मानलेल्या आहेत. ग्रामीण परिसरात या देवतांनाच आजही फार मोठे स्थान आहे. खेड्यातला मोठा समाज यांची निष्ठापूर्वक उपासना करतो. ज्योतिबा, खंडोबा. तुळजाभवानी. योगेश्वरी मंगेश, व्याघ्रेश्वर या कुळाच्या विशिष्ट देवता मानलेल्या आहेत. वास्तविक पाहता यापूर्वी ग्रामदेवता या परिवार देवता या वर्गवारीत मोडणाऱ्या देवता होत्या. त्यांचे उन्नयन झाले. त्यांना अधिक वेगळेपण प्राप्त झाले नि कुलदेवता म्हणून कुलाच्या देव्हाऱ्यावर त्या जाऊन बसल्या. या ग्रामदेवता उग्र व भयंकर असतात. त्यांना बळी द्यावा लागतो. अशी समजून रूढ आहे.

लोकसंस्कृतीमध्ये क्षुद्र देवता या नावांनी ज्ञात असलेला एक देवतागट समाविष्ट झालेला आहे. त्यांना प्रतवारीत खालच्या स्तरातील देवता मानलेल्या आहेत. त्यांच्यावर खालच्या वर्गातील लोकांचा अधिकार चालतो. त्यांची उपासनाही तेच लोक अधिक करतात. त्यातल्या काहींना ग्रामदेवतेचे स्वरूपही प्राप्त झालेले नसते. मातीच्या व पाषाणाच्या मूर्ती, दगडांचा ढिगारा, एखादा चौथरा, एखादा पाषाणखंड या रूपात त्या पूजल्या जातात. जाखाई, जोखाई, मरीआई, वेताळ, म्हसोबा या देवतांना क्षुद्र देवता मानलेल्या आहेत. या देवता तामसी स्वभावाच्या असतात. या देवतांशी सामान्यांच्या जगण्याचा संबंध असल्याने त्या त्यांना टाकूनही देता येत नाहीत. त्यांना शांत करण्यासाठी त्यांना शरण जावे लागते. अशी लोकमानसाची धारणा बनलेली असते.

थोडक्यात, परिवार देवता, ग्रामदेवता, अतिमानवी देवता आणि क्षुद्र देवता या साऱ्या देवतांना ग्रामदैवते मानलेले आहे. शिवाय वैदिक संस्कृतीच्या साहचर्यामुळे आलेल्या देवताही त्यात समाविष्ट झालेल्या आहेत. एतद्देशीय लोकांच्या संस्कृतीमधून आलेल्या आणि अनेक आदिवासी जाती-जमातींमध्ये रूढ असलेल्या देवतादेखील या ग्रामदैवतांमध्ये सामावलेल्या आहेत. त्यामुळे लोकसंस्कृतीमधील ग्रामदैवतांचे स्वरूप

संमिश्र, प्रगत नि अप्रगत, उन्नत नि अवनत, नवसनिष्ठ नि अनासक्त, सकाम नि निष्काम अशा प्रकारचे झालेले आहे. त्यातल्या काहींना कुलदैवताचे स्वरूप प्राप्त झाले. काही ग्रामदेवता नि परिवार देवता या स्वरूपात आजही लोकमानसावर आपले अधिराज्य गाजवित आहेत.

या ग्रामदेवता उग्र, तामसी अन् सकाम स्वरूपाच्या का झाल्या असाव्यात, हे नीटपणे समजत नाही. परावलंबी आणि बेभरवशाचे कृषिजीवन, त्यातून जीवनाला आलेली अस्थिरता, त्यातच पदोपदी जाणवणारी असुरक्षितता, जगण्यासाठी करावी लागणारी धडपड व मनाची उन्नत अवस्था होऊ नये अशी परिस्थिती, यातून निर्माण होणाऱ्या रितेपणाला आधार लाभावा, या भावनेतून या लोकदैवतांची अशा स्वरूपाची निर्मिती झाली असावी. तरीही प्रश्न असा पडतो की, लोकमानसाचे उन्नयन तरी का झाले नसावे? त्यांच्या देवताविषयक धारणेला आध्यात्मिक, नैतिक व निरामय अधिष्ठान का लाभले नसावे? नवस, कर्मकांड व बळी यांनाच प्राधान्य का आले असावे? त्यातून लोकसंस्कृती व पर्यायाने कृषिसंस्कृतीचा काही फायदा झाला का? त्यांच्या उपासकांना त्या बदल्यात काय मिळाले? या देवदेवतांच्या गलबल्यामुळे लोकसंस्कृती थोडीफार संपन्न झाली तरी एका देवाकडे वळलेली नाही, हे आपणाला नाकारता येणार नाही. मनाचा नि बुद्धीचा विकास, श्रद्धांचे उन्नयन, विचारांची शुद्धता व सारासारविवेक यांची वाढ लोकसंस्कृतीमध्ये पुरेशी झाली का? विज्ञानपूर्व कालखंडात या ग्रामदैवतांचा जनसामान्यांवर वरचष्मा असणं हे अपरिहार्य मानले, तरी आज प्रगत विज्ञानयुगात चिवरीसारख्या एखाद्या गावात असलेल्या पाषाणदेवतेला हजारोंच्या संख्येने बोकड बळी दिले जातात, हे कितपत योग्य म्हणता येईल? लोकसंस्कृतीमधील आवश्यक असणारा गाभा जतन करण्यावरच आपण आता भर दिला पाहिजे, यात शंका नाही.



संदर्भ - पं. महादेवशास्त्री जोशी, डॉ. रा. चिं. ढेरे, सरोजिनी बाबर, गावगाडाकार अत्रे, वामन चोरघडे इ. चे साहित्य व संपादने आधारासाठी वापरलेली आहेत.

६. लोकजीवनातील सफलीकरणाचे विधी : स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये

- प्रतिमा इंगोले

लोकजीवनाचे आदिम प्रतिबिंब कृषिसंस्कृतीत आढळते. ''लोक'' हा शब्द प्राचीन 'गण' शब्दांचा समानार्थी शब्द आहे. भारतातील गणव्यवस्था ही लोकशासन व्यवस्था होती, असे डॉ. जयस्वाल सारख्या आणि इतरही विख्यात पंडितांचे मत आहे. त्या व्यवस्थेत 'राजा' ला स्थान नव्हते. त्याच अर्थी कालांतराने लोक हा शब्द रुढ झाला. आज लोकजीवनाला अशी व्यापक पार्श्वभूमी असल्यामुळेच त्याचे महत्त्व नव्याने उद्धृत केले जाते. भारतातील लोकसंस्कृतीच्या आकलनासाठी हे आवश्यक ठरते.

प्राचीन भारतातील ''गणव्यवस्था'' ही विशिष्ट सामाजिक आणि आर्थिक परिस्थितीत विकसित झालेली ''मातृसत्ता'' होती. शिकार आणि पशुपालनानंतर ती स्त्रीच्या संशोधनातून कृषिसंस्कृतीच्या पुरस्काराबरोबरच त्या काळी रुजली होती. लोकजीवनातील सफलीकरणाची बीजेही ह्याच काळापासून रुजली होती हेही नक्की.

माणसाचे अधिकार, त्याची कुटुंब व समाज विषयक कर्तव्ये, त्याच्यावरील सामाजिक बंधने या सर्वांचे नियमन जेव्हा स्त्रीकडून येणाऱ्या वारसापद्धतीने होते; तेव्हा त्या समाजपद्धतीला मातृसत्ताक पद्धती हे नाव दिले जाते. मातृसत्ता ही प्राचीन भारतातील गणजीवी समाज रचनेचा एक महत्वाचा विशेष आहे.

अर्थात्‌च सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननाने मातृसत्ताक पद्धतीचे अनुमान आता सर्वमान्य झाले आहे. अर्थात्‌च त्याकाळी स्त्रीला पुरुषापेक्षा अधिक प्रतिष्ठा होती. ह्याचे कारणही कृषिसंस्कृतीतच होते. शेतीचा शोध स्त्रीने लावला म्हणून हा व्यवसाय स्त्रीप्रधान होता. लोकजीवनामध्ये मानवाच्या आदिम परंपरा अवशेषाच्या रुपात शिल्लक राहतातच. मानव जातीच्या पिढ्यानपिढ्यांचे सामूहिक अबोध मनाचे प्रतिबिंब कोणत्या तरी विधीतून, व्रतातून, सण उत्सवातून, चालीरीतीतून, कथागीतातून, म्हणी वाक्प्रचारातून जाणवत राहते.

कृषिअवस्था ही स्त्री निर्मित

''प्राथमिक अवस्थेतील कृषिव्यवसाय हा स्त्रीनेच विकसित केलेला असल्यामुळे, प्राथमिक अवस्थेतील कृषिप्रधान समाजव्यवस्थेत मातृसत्ताक पद्धती रुढ व्हावी हे

स्वभाविक होते. सर्व जगभर आजही ज्या ज्या ठिकाणी भूमीच्या सुफलीकरणाची व्रते आणि यात्वात्म विधी आचरिले जातात, त्या ठिकाणी त्या व्रतविधीमध्ये स्त्रीलाच प्राधान्य असते. ''

आर्य भारतात आले त्यावेळी भारतात ही प्राथमिक अवस्थेतील कृषिव्यवस्थाच रुढ असावी. कारण ''लोपामुद्रा'' ही विदर्भकन्या होती. आणि तिचा विवाह ''अगस्ती'' ऋषीशी झाला. ''अगस्ती'' हा विंध्यपर्वत ओलांडणारा पहिला आर्य होता. लोपामुद्राने दंडकारण्याचे जनस्थानात रुपांतर केले. आणि अगस्तीला कृषिकर्म करण्यास भाग पाडले. आर्य आल्यानंतरच्या संस्कृतीसंघर्षाची ठिणगी इथेच पडली. कारण पुरुष कृषिकर्म करु लागताच मातृसत्ता धोक्यात आली. आर्य हे कृषिकर्मात मागास होते. कारण ते पशुपालन अवस्थेतच वावरत होते. जगातील पशुपालन अवस्था ही पुरुषसत्ताक होती. तिला शिकारी अवस्थेची जोड होती. त्यामुळे पुरुषांच्या हाती कृषिव्यवसाय जाताच त्यांनी आपली पुरुषसत्ताक पद्धती रुजविली आणि हाताने शेती करणे म्हणजे खणून शेती करणे थांबवून नांगराचा शोध लावला. अगस्ती ऋषींचा कुंजर पर्वतावर आश्रम होता. असा उल्लेख या. मा. काळे ह्यांच्या वऱ्हाडच्या इतिहासात येतो. माणसाच्या आर्थिक सामाजिक जीवनात स्त्री पुरुषाचे स्थान जसजसे बदलत गेले तसतसे त्या समाजातील दैवत विषयक कल्पनांमध्येही परिवर्तन होत गेले. पितृप्रधान समाजव्यवस्थेत पुरुष देवतांना जे माहात्म्य लाभले, तेच माहात्म्य मातृप्रधान समाजात स्त्रीदैवतांना लाभले होते. सफलीकरणाच्या बाबतीत मात्र स्त्रीचे स्थान अबाधित असलेले दिसून येते.

सफलीकरण आणि स्त्री अन्योन्य संबंध

सफलीकरण आणि स्त्री ह्यांचा अन्योन्य संबंध असणे स्वाभाविक आहे. कारण स्त्रीच्या ठिकाणी जशी सृजनक्षमता आहे. तशी ती भूमीच्या ठिकाणीच फक्त आहे. ह्या सर्व व्यापारात पुरुष केवळ निमित्तमात्र आहे. अर्थात पूर्वी हे माहीत असणे शक्यच नव्हते. अशावेळी स्त्रीला मूल होणे म्हणजे चमत्कार किंवा जादू वाटणे स्वभाविक आहे. किंवा पेरलेला दाणा उगवून त्यातून असंख्य दाणे मिळणे हीही जादू वाटणे स्वभाविक आहे. आणि असा चमत्कार फक्त भूमी आणि स्त्रीच फक्त करु शकतात. त्यामुळे त्यांच्यात काहीतरी अतिंद्रिय शक्ती आहे असेही वाटणे स्वाभाविक आहे. आणि त्यातूनच यातुविधीचा जन्म झाला. पुढे धर्माचाही जन्म ह्यातूनच झाला असे दुर्गा भागवत मानतात.

''धर्माच्या आदिम पार्श्वभूमीचा विचार करतांना केवळ मृत्यूच्या विनाशक शक्तीवरच विसंबणे योग्य होणार नाही. या अभावात्मक विनाशी शक्तीहून भिन्न असणारी, पण तिच्याशीच अखंड संबध असलेली अशी एक भावात्मक जीवनदायी शक्ती

असते. ह्याच शक्तीला यूरो-भारतीयांनी ''असू'' असे नाव दिले होते. असू या प्राणशक्तीचा ''यातु'' (जादू) किंवा माया या अद्‌भुत कार्यकारी शक्तीशी मिलाफ झालेला होता.''

प्राचीन मानवांच्या दृष्टीने सर्व विश्वाचा व्यापार आणि धारणा ही मानवी कल्पनातीत अशा एका शक्तीच्या योगे होत असते. ही शक्ती म्हणजे (magic potence) ''यात्वात्मक शक्ती'' आहे. आणि ह्या शक्तीच्या अस्तित्वाची जाणीव सुरवातीच्या कृषीअवस्थेच्या काळात स्त्री मध्ये आणि भूमी मध्ये असण्याची जाणीव त्याकाळातील पुरुषाला झाली. त्यामुळे त्याने भूमीला आणि स्त्रीला देवत्व बहाल केले. पण जसजशी पुरुष प्रधान संस्कृती रुजली तसतसा ह्या धारणेत बदल होत गेला. आधी महत्व असणाऱ्या स्त्रीदैवतांना मग गौणस्थान प्राप्त होत गेले. आणि मग ह्या दैवतांचा फक्त सफलीकरणातच सहभाग उरला.

सफलीकरण आणि स्त्री देवता

आर्यांच्या आगमनानंतर स्त्रीदेवतांना महत्वाचे स्थान राहिले नाही. उषेचा उल्लेख बरेचदा येतो. पण तिलाही यज्ञात सोमरसाची आहुती नाही. तीच गत सरस्वतीचीही ! पण जिथे जिथे कृषिकर्माशी संबंध येतो. तिथे मात्र स्त्री देवतांना महत्व प्राप्त होते. ऋग्वेदाच्या चौथ्या मंडलात केलेले आवाहन असे :

अर्वाची सुभगे भव सीते वन्दामहे त्वा ।
यथा नः सुभंगाससि यथा नः सुफलाससि ।

(४५७ - ६ - ७)

ह्यावरुन भूमीच्या सुफलतेशी सीतेचा संबंध जोडलेला दिसून येतो. नंतर ह्या समृध्दीरूप सीतादेवीलाच प्रत्यक्ष भूमी समजले जाऊ लागले.

''कृषिकर्माशी जेथे संबंध येतो तेथेच फक्त स्त्रीदेवतांना प्राधान्य का हे समजू शकेल. कृषिकर्माशी जेथे संबंध येतो तेथेच फक्त स्त्रीदेवतांना थोडेफार महत्व येते हे मात्र स्पष्ट दिसते. गोमील गृह्यसूत्र आणि पाराशर गृह्यसूत्र या उत्तरकालीन ग्रंथातही स्त्रीदेवतांचा उल्लेख केवळ शेतीच्या संदर्भातच येतो. सीता, असा, अरदा, अनघा, उर्वरा, यज्ञा आणि शमा या स्त्रीदेवतांना आवाहन कृषिविषयक मंत्रात केलेले आहे.''

ह्याचाच अर्थ मानवाच्या कृषिकर्म विषयक यातुक्रियामध्ये स्त्रीचे माहात्म्य अधिक होते. आजही ग्रामीण जीवनात ग्रामदेवतांना प्राधान्य असते. ह्याच यातुक्रियांना

कालांतराने विधी म्हटले जाऊ लागले. कृषी - समाजात यात्वात्मक मंत्रतंत्राचे माहात्म्य आढळते. कारण प्राथमिक मानवाला दाण्यापासून कणीस कसे तयार होते ह्यांची कल्पना नव्हती. त्यामुळे धान्य जास्त पिकावे म्हणून काही यातुक्रिया केल्या जात.

स्त्रीमध्ये सफलीकरणाची अद्‌भूत शक्ती

स्त्री मनुष्याला जन्म देते. तेव्हा तिच्या ठिकाणी असणाऱ्या सफलीकरणाचा प्रथम शोध लागला असणे स्वाभाविक आहे. नंतर ह्या स्त्रीने कृषीचा शोध लावून आपल्या सारख्याच ह्या सृजनशील अशा भूमातेची धारणाक्षम शक्ती शोधून काढली. ती दाणे पेरुन, भूमी पासून जास्त दाणे प्राप्त करुन घेऊ लागली. भूमीच्या सफलीकरण शक्तीचा मानवाच्या कल्याणासाठी उपयोग करुन घेऊ लागली. अशावेळी भूमीचे सफलीकरण करण्यासाठी स्त्रीच्या या शक्तीचा उपयोग करावासा वाटणे स्वाभाविक आहे. अशावेळी मग जास्तीत जास्त जननक्षम स्त्रीचा उपयोग करावासा वाटणेही ओघाने आलेच. ह्यावरुन स्त्रीच्या ठिकाणच्या ह्या सफलीकरणाच्या यात्वात्मक शक्ती मुळेच भूमी सफलित होते, असेही सुरवातीच्या काळात वाटणे मग आपोआप पटते. मग स्त्री आणि भूमी ह्यांचा सबंध परस्परावलंबी होऊ लागतो.

''ज्याप्रमाणे भूमीच्या सुफलीकरणाला सवत्स स्त्री सहाय्यक होते. त्याचप्रमाणे निपुत्रिक स्त्रीच्या सुफलीकरणाला हरितश्यामल भूमी सहाय्यक होते. हे ही कॉंटेजियस मॅजिकचेच उदाहरण आहे.''

पावसाचे उदाहरण घेतल्यास हे अधिक स्पष्ट होईल. पाऊस पडावा म्हणून स्त्रियांनी विवस्त्रावस्थेत शेतात जाऊन नृत्य करण्याची प्रथा होती. ह्या उलट निपुत्रिक स्त्रीला निसर्गाच्या सान्निध्यात विवस्त्रावस्थेत स्नान घातल्यास तिला संतती होते, अशी समजूत होती. हे जलसिंचन हे पावसाचे प्रतीक आणि विवस्त्र स्त्री हे भूमीचे प्रतीक. अर्थातच हाही मग एक सफलीकरण विधीच होतो. उघड्यावर नग्न स्नान करणे म्हणजेच पर्जन्य देवतेला भूमीच्या सफलीकरणाप्रमाणेच स्त्रीच्या सफलीकरणासाठी आवाहन करणे होय. लोकगीतात म्हणूनच पावसाला भूमीचा भ्रतार मानण्याची उदाहरणे आहेत. शेतीच्या क्षेत्रात यातुविधीचे वैपुल्य आढळते. आणि हे यातुविधी सफलीकरणासाठीच केले जातात.

यातुविधीचे स्वरुप

मानवांची नवनिर्मितीच्या दर्शनाने चकित झालेली अवस्था ही यातुविधीच्या निर्मितीला कारणीभूत ठरली. सर्व विश्वामध्ये जी एक सुप्त शक्ती आहे तिला यातुशक्ती

म्हणतात. या यातुमध्ये आविष्कार घडविण्याची तसेच नवनिर्मितीची शक्ती आहे, असा लोकांचा दृढ विश्वास होता. ह्या यातुशक्तीत विनाशक तसेच नियामक दोन्ही प्रकारचे सामर्थ्य आहे. असा लोकांचा दृढ विश्वास होता. त्यातही ''ऋत'' ही अशी शक्ती आहे की जिच्यामुळे विश्वाचा विकास होतो. यातुशक्तीतच ह्या दोन्हीचा समावेश असावा. पण वेदकाळात ऋतशक्ती म्हणजे दैवी आणि यातुशक्ती म्हणजे असुरी असा समज असावा. यातुशक्तीचे स्वरुप अतिंद्रिय आहे. ते कार्यान्वित करण्यासाठी यातुक्रिया अस्तित्वात आल्या आहेत.

यातुक्रियांमध्ये मंत्र, तंत्र आणि यंत्र ह्यांचा समावेश होतो. कालांतराने यातुक्रियांचे हे मंत्रतंत्रात्मक स्वरुप नष्ट होऊन केवळ यातुविधींचे स्वरुप त्याला प्राप्त झालेले दिसते. यातुशक्ती प्रगट होण्यासाठी मंत्र तंत्र किंवा विधींची आवश्यकता असते असे लोकमानस मानते. यातुविधी म्हणजे दैवतांची पूजा, व्रते सिध्द करावयांच्या क्रिया होत. ह्या क्रिया शारीरिक हावभाव, हातवारे करीत आणि विशिष्ट वस्तूंची मांडणी करुन, त्यासाठी विशिष्ट वस्तूंचा उपयोग करुन करावयाच्या असतात.

''धर्मविधी आणि यातुविधी यात तसा फारसा फरक नसतो. वस्तू ही प्रतीके असतात. यात धान्य, सुपाऱ्या, नारळ, लिंबे, दर्भ, फुले, पत्री, गुलाल, बुक्का, शेंदुर, हळदकुंकू, तेल, तूप, वाती, बळीची सामग्री, लाल, काळे कापड वगैरे वस्तू असतात.''

हे विधी संपूर्ण लोकजीवन व्यापून टाकतात. कारण जीवनातील विविध संस्कारांचे देखील विधी असतात. विधीतील प्रत्येक क्रियेला निरनिराळे धार्मिक आणि सामाजिक संदर्भ असतात. म्हणूनच विधीची व्याख्या अशी करता येते.''विधी याचा अर्थ नियमित व योग्य असे वर्तन किंवा क्रिया होय. जन्म, मृत्यू, बारसे, लग्न, गरजांची पूर्ती, अन्न, वस्त्र, निवारा या सर्व बाबतीत विविध विधी असतात.'' ह्याचाच अर्थ यातुक्रिया आणि विधी ह्यांनी संपूर्ण लोकजीवनच व्यापलेले दिसून येते.

सफलीकरण विधीत पाऊस महत्त्वाचा

पृथ्वी ही आदिमाता आहे. आणि वर्षणशील मेघ हा आद्य पिता आहे. आणि ही भावना जगभराच्या लोकमानसात रुढ झालेली आहे. त्यामुळे पाऊस अतिशय महत्त्वाचा. पाऊसामुळे जमीन मऊ होते. आणि तिच्यात ''बी'' रुजू शकते. रेणू म्हणजे मृत्तिकाकण. त्यापासून निर्माण झालेली देवी ही भूदेवी ! ही भूदेवी म्हणजेच रेणुका ! अर्थातच रेणुका ही आद्य कृषिदेवता ! त्यामुळे देवी प्रसन्न व्हावी म्हणून करण्यात येणारे सगळे पूजाविधी हे सफलीकरण विधीच ठरतात. ह्या सगळ्या विधीमध्ये पर्जन्याला फार महत्त्वाचे स्थान

आहे. कारण मुख्य म्हणजे सफलीकरणाचे साधनच पाऊस आहे. त्यामुळे पावसाला पुरुषतत्वाचे - पर्यायाने पुरुषवीर्याचे प्रतीक समजण्यात येते. ह्यातूनच पाऊस हा नदीचा भ्रतार असण्याचे लोकमानस मानते.

"नदीले आला पूर नदीचा भरतार
वायाले चालले येळे लोकई गवार"

तर काही लोक पावसाला धरतरीचा पती मानतात. इथे पावसामुळे होणारे सफलनच महत्वाचे असते.

"अभाय गरजते, पाटील हरखते
कायी माती बाई, न्हाऊन धुवून बसते."

इथे ऋतुस्नात स्त्रीशी धरतीचे साम्य काल्पिले आहे. तर महाराष्ट्रात "ढगोजी, मेघोजी" नावाचा संप्रदाय आहे. ह्या संप्रदायातील लोक ढगाला आपला बाप आणि भूमीला आपली आई मानतात.

"महाराष्ट्रातील मेघपूजा ही आदिम पूजा आहे. महाराष्ट्रातील ढगो - मेघो संप्रदाय हा धरतीप्रमाणेच पाणदेवाची पूजा करणारा. धरणी ही आई आहे. आणि पाणी (पाणदेव) हा बाप आहे. अशी ह्या भक्तांची आणि त्यांच्या संप्रदायाची दृढश्रद्धा आहे.

"सतबोला सत् चाला सत शोधा अंतरी
सतनामाची लावा कसोटी आयुष्याची दोरी"

असे प्रत्येक गाण्याच्या शेवटी ह्या संप्रदायातील लोक म्हणतात.

स्त्रीच्या आणि भूमीच्या सफलन विधीत विलक्षण साम्य

"स्त्रीला मातृत्व प्राप्त होण्यापूर्वीची अवस्था रजोदर्शन, पुष्पितावस्था, फलशोभन ऋतु इत्यादी सर्व अवस्था लोकमानसाने कल्पिल्या आहेत आणि त्याचे निरनिराळे विधीही आहेत. स्त्री ऋतुमती होते तेव्हा विधीवत उत्सव साजरा करण्याची पूर्वी प्रथा होती. ह्याला "सांजीचा उत्सव" म्हणत होते. लोकसाहित्यात सांजीची गाणी आढळतात. खानदेशात ह्यालाच मूळ आले म्हणतात. आजकाल हा उत्सव न करता त्यासाठी "मुका नातू झाला" असा सांकेतिक शब्द वापरतात.

सांजी सफलन विधी

स्त्रीचे प्रथम रजोदर्शन हे शुभ मानून ती आता पुत्रवती व्हावी म्हणून किंवा पुत्रवती

होण्यास पात्र झाली म्हणून हा विधी करण्यात येतो. ह्या विधीला सोहळ्याचा विधी किंवा सांजीच्या गाण्यांना सोहळ्याची गाणी म्हणतात. ह्यावेळी स्त्रीचे प्रथम रजोदर्शन शुभ मानून ती देवी झाली असे कल्पून तिला हिरवे वस्त्र परिधान करुन तिची पहिल्यांदा ओटी भरतात. गोडधोड खाऊ घालतात. न्हाऊमाखू घालतात. काही ठिकाणी तीन दिवस मखरात बसवितात. पूर्वी मुलींची लग्ने बालपणी होत. तेव्हा ही प्रथम रजोदर्शन झालेली स्त्री जर विवाहित असेल तर तिला सोळा दिवस मखरात बसवित. ह्याचाच अर्थ प्रथम रजोदर्शन झालेल्या स्त्रीला भूदेवी कल्पून सोहळे करीत. ओटी भरणे हा एक सफलन विधीच आहे. ह्याच्या उलट भूमीला स्त्री कल्पून उत्सव साजरा केला जातो. त्याला अंबुवाची उत्सव म्हटले जाते. अर्थात प्राचीन काळी रजोदर्शन शुभ होते. कालांतराने स्त्री चा आणि रजोदर्शनाचा निषेध केला जाऊ लागला. पुढे तर 'चित्रीचीही स्त्री न बघावी' ''असा संकेत रुढ करण्यात आला. मध्ययुगात हा ''विटाळ मानण्याची'' प्रथा दृढ झाली.

अंबुवाची एक सफलन विधी

अंबुवाची म्हणजे रजोदर्शन ! सर्जनक्षम जलालाच येथे ''अम्बु'' म्हणून निर्दिष्ट केले आहे. कृषीशास्त्रीय ग्रंथातही हीच भूमिका आहे. त्यामुळे ज्येष्ठाची अखेर व आषाढाचा प्रारंभकाळ या तीन दिवसात पृथ्वी रजस्वला असते. म्हणून या काळात जमिनीला नांगराचा स्पर्श करु नये, अशी लोकधारणा आहे. पूर्वी आपण ऋतु म्हणजे सृजनशील शक्ती असे मानलेच आहे. स्त्री आणि भूमी ऋतुमती होतात. म्हणजेच बाळाचा आणि अन्नाचा गर्भ वाहण्यास सक्षम होतात.

अखाडी सफलनाचा महोत्सव

विदर्भात आषाढी पौर्णिमेला हा सफलन विधी स्त्री आणि भूमी दोन्हीच्या बाबत साजरा केला जातो. रेणुका म्हणजे भूमी आपण पूर्वी पाहिलेच आहे. हिलाच सकामसाधनेत मरिमांय, मेसकोमाय अथवा अम्बादेवी म्हणून पूजत होते. अद्यापही हा विधी विदर्भातील ग्रामीण भागात चालूच आहे. आषाढाच्या पहिल्या आठवड्यातील रजस्वला असण्याचा संकेत आपण पाहिलाच आहे. त्यानंतर ही पौर्णिमा येते. ह्या पौर्णिमेला क्षेत्रपाळ श्रेणीतील सर्व देवतांना आणि क्षेत्रपाळांनाही आरत्या दिल्या जातात. क्षेत्रपाळांना दिवारोडगा म्हणजे रोडग्यावर दिवा लावून नैवेद्य अर्पण करतात. तर देवींना पाच दिव्याची, सात द्रिव्यांची आरती देतात. ह्यावेळी सर्व देवतांना ओले नारळ फोडून त्यांच्यावर पाणी शिंपडतात. अर्थातच भूमीच्या रजस्वला अवस्थेनंतरचा हा आनंदोत्सवच असतो. आता भूमी सुजलाम सुफलाम होणार हा आशावादही त्यात असतो. आणि

अशावेळी इतर क्षेत्रपाळ श्रेणीतील देवतांना विघ्न आणू नये. म्हणून सर्व विधी साजरे करण्यात येतात. आपले सण व्रते, रुढी, प्रथा ह्या अशा सफलन - विधीचे अवशेषच असतात. अखाडीला नवीन लग्न झालेल्या विवाहितेला किमान तीन दिवस तरी माहेरी आणून जातांना तिची ओटी भरतात. तेव्हा ही विवाहिता पोटी पिकावी हाच उद्देश असतो. अखाडी पासून हे सफलन विधी चालू होतात. म्हणून ''अखाडी सण उखाडी'' असे म्हणतात.

हरितालिका खरा सफलन विधीच

हरितालिका सारखे वरवर वनस्पतीचा वापर करणारे व्रत वाटले तरी तो एक सफलन विधीच आहे. ती खरी भूमीच्या सफलीकरणाची व्रत - पूजा आहे. ह्या व्रतपूजेमागे मुख्य स्त्रियांचा सहभाग असतो. वाळूचा महादेव करण्यामागे सर्जनाची भावना असते. कारण वाळू हे नवसर्जनाचे प्रतीक मानले आहे. ''शिव'' हे नवसाला पावणारे आदिम दैवत आहे. शिवपार्वतीची एकत्र पूजा ही कृषिसमृध्दीची पूजा ठरते. काही ठिकाणी परडीवर माती टाकून धान उगवितात व त्याची पूजा करतात. ती भूमातेची पूजा असते. बहुतेक सफलनविधीत महादेव, पार्वती आणि नंदी किंवा नाग ह्याचीच पूजा असते. लग्नविधीमध्ये हे प्रकर्षाने जाणवते.

लग्नविधीतील बाशिंग आणि बाशिंगाचा नवरदेव दोन्हीही सफलनविधीच -

लोकजीवनात माणसाला महादेव आणि त्यांच्या पत्नीला पाराबती म्हणण्याची प्रथा आहे. अर्थातच त्यांचा सहाय्यक आपोआपच मग नंदी होतो. नंदीला सफलीकरणात महत्वाचे स्थान आहेच. कारण कृषीअवस्थेच्या प्राथमिक काळात स्त्रिया शेती करीत होत्या. त्या हातात नागफाळाचे शस्त्र घेऊन जमीन खोदून शेती करायच्या. त्याला आपण फारतर खणणकाष्ट म्हणू या.

''प्राथामिक मानवाच्या शेताच्या सुफलीकरणविषयक कल्पना स्त्री-पुरुष समागमाशी कशा संलग्न झालेल्या आहेत हे दाखविणारा एक भाषाशास्त्रीय पुरावा श्री. पी. सी. बागची यांनी दिला आहे. नांगर शब्दाचा संस्कृत प्रतिशब्द ''लाङ्-गलम'' असा आहे. लिंग शब्दही त्यापासूनच आला आहे.''

नांगराच्या शेतीपूर्वी मात्र स्त्रिया ह्या स्वामिनी होत्या. परंतु स्त्रीचा रजस्त्राव अपवित्र ठरवून एकूण स्त्री सर्जनक्षमता अप्रतिष्ठित केली गेली आणि वृष खच्चीकरणाने स्त्री मनातील पुरुषर्षभ प्रतिमाही अप्रतिष्ठित झाली. स्त्रीच्या पूर्वीच्या रूपाचे प्रतिबिंब मातंगी देवीत आढळते.

"मातंगी देवी ही भूदेवी. ती सर्वतंत्र, स्वतंत्र स्त्रीदेवता होती. तिच्या हातातील नागकाष्ठ किंवा खनन यष्टी (digging stick) हे तिचे स्वाभित्व असलेल्या सर्जनासाठी साहाय्यक अशा पुरुष तत्वाचे प्रतिक होते."

नाग, वृषभ, सूर्य ह्याही अशाच पौरुषाचे प्रतिक असणाऱ्या गोष्टी होत्या. बैलाला नांगराचा शोध लागताच शेतीला जुंपण्यात आले. आणि मातंग त्याचे पौरुषहनन करु लागला. आज ऋषिपंचमीच्या व्रतविधीत ह्याचे अवशेष आढळतात. कारण ती वृषपंचमी असावी. कालांतराने त्याचे ऋषीत रुपांतर झाले. स्त्रीच्या स्वामित्वाचे प्रतीक म्हणून आणि पुरुषाच्याही पौरुषाचे प्रतीक म्हणून करण्यात येणारा ऋषिपंचमीचा विधी हा असा सफलीकरणाचाच विधी आहे.

" हे व्रत बहुधा ऋषिपंचमी नसून वृषपंचमी असावे आणि त्याचा आर्यपूर्वीच्या लिंगपूजेशी आणि वृष पूजेशी संबंध असावा. वृषभ आर्यपूर्व अत्यंत पूज्य मानीत. ते लिंगपूजेचे श्रेष्ठ प्रतीक होते. सिंधू उत्खननातून उपलब्ध झालेल्या सर्व मुद्रांतून जो वृषभ दाखवलेला आहे तो न ठेचलेला वळू आहे. सिंधू संस्कृतीतील लोक पूजेसाठी काही न फोडलेले वळू बाळगीत असे दिसते. आजही महाराष्ट्रातील काही खेड्यातून गावासाठी पोळ सोडण्याची प्रथा आहे. न ठेचलेल्या वळूला "पोळ" म्हणतात. वृषभाला ठेचून प्रजननासाठी निरोपयोगी करणे हे लिंगपूजेच्या कल्पनेच्या विरुद्ध आहे."

ह्यामुळेच कदाचित पुढे नांगराला लिंगपूजेचा मान मिळाला असावा.

पोळ्याला बैल नवरदेव

वरील पोळ शब्दावरुनच "पोळा" हा शब्द आला असावा. न ठेचलेल्या बैलांचे स्मरण म्हणूनही हा उत्सव केला जात असावा. पण पोळ्याच्या सणामध्ये गुराढोरांच्या आणि धनधान्याच्या समृध्दी विषयक लोकधारणाच प्रबल असलेल्या दिसतात. पोळ्याच्या दिवशी बैलाला प्रतीकात्मक नवरदेव करण्यात येते. त्यातून कृषिसंस्कृतीच्या नंतरच्या काळात बैलाची उपयुक्तता जाणून त्यांच्या विषयीचा जिव्हाळा आणि कृतज्ञता व्यक्त करण्याचा सण असावा असे वाटते. पण बारकाईने पाहिल्यास हा भूमीचा सुफलन विधीच असतो. बैल हा पौरुषाचे प्रतीक होताच. त्याचे मग भूमीशी सांकेतिक लग्न लावले जात असावे. खालील ओव्या ह्याला पुष्टी देतात.

" पोळीयाच्या दिसी गायी झाल्या वरमाया
याहिच्या पोटचे नंदी नेले मिरवाया
जमिनीचा भार उचलला कोणं?
गायीच्या पुतानं जुवाले देली मान

गहू मी दळते एका मांडी मण-मण
मह्या गं घरी "बसू राजाचं लगन"

ह्यातून गायीच्या पुताने जुवाला मान दिल्यामुळे शेतात धनधान्य पिकते, असा उल्लेख आहे, पण त्याचबरोबर त्याच्या लग्नाचाही उल्लेख आहे. अर्थातच हे लग्न गायींशी नाही. कारण गायी वरमाया आहेत. त्यांचा माता म्हणून गौरव केलेला आहे.

"अर्थातच सजलेल्या बैलाला पोळ्याच्या दिवशी लोकसंस्कृतीने त्याचे लग्न म्हटले आहे. व त्याला नवरदेव संबोधले आहे. पोळ्याचा सन तीन दिवस चालतो. पहिल्या दिवशी बैलाच्या खांद्याला लोणी व हळद लावून मळतात. कुठे कुठे पोथीच्या पानांना (अळूची पान) हळद आणि लोणी लावून त्याने खांदा रगडतात. तर कुठे पळसाच्या पाच पानांच्या डहाळ्यांनी व मोळ्याच्या वेणीने खांदा उतरवितात. दुसऱ्या दिवशी त्याला स्नान घालून, देवदर्शन करवून, पोळ्याला वेशीला बांधलेल्या तोरणाखालून नेतात. नंतर मानाचे जेवण देतात. तिसऱ्या दिवशी त्याला बाशिंग बांधून त्याची मिरवणूक काढतात.

विदर्भातील आकोट जिल्ह्यात नंदीचे जास्त महत्त्व आहे. तिथे नंदीचे जुने आणि विशाल मंदिर आहे. ह्या सर्व भागातील नंदी पोळ्याच्या दुसऱ्या दिवशी सजवून "वारी भैरवगड" येथे नेतात अर्थातच हा विधी सकाळी असतो. सायंकाळी ह्या सजवलेल्या बैलांची गावातून वराती सारखी मिरवणूक काढतात. त्याला "दारका" म्हणतात.

"तीन दिवसांच्या ह्या सर्व क्रिया बैलाला नवरदेव बनवून देव बनविण्याच्या आहेत. देव बनविण्याची ही क्रिया काळे दोरे, गोंडे व बाशिंगे बांधून यात्वात्मक पद्धतीने सजवून नकळत केली जाते."

अर्थातच ह्यामागे लिंग ठेचलेल्या बैलाचा सांकेतिक मृत्यू आणि जननक्षम पौरुषाच्या प्रतीकात्मक बैलांचा पुनर्जन्म आणि त्याचा विवाह असाच हा विधी दिसतो. हा सर्व विधी भूमीच्या सफलीकरणाशी निगडित असतो. कारण भूमी आणि स्त्री ह्यांच्यात एक प्रकारची जननक्षमता असते. आणि ह्या जननक्षमतेसाठी पौरुषाशी संयोग आवश्यक ठरतो. पण ह्या पौरुषाच्या संयोगाचे नेमके स्वरुप त्या काळी ज्ञात नव्हते. आज विज्ञानाने ते ज्ञात झाले आहे. त्यामुळे त्याचे प्रतीक म्हणून नंदीला सन्मान मिळाला. पुढे त्यालाच शंकराचा अवतार किंवा शंकराचे वाहन म्हणूनही गौरव प्राप्त झाला.

नवरदेवांचे बाशिंग बैलाचेच प्रतीक

पूर्वी देवांना वगैरे बाशिंग असावेत. मनुष्य देवरुप झाला म्हणजे त्याने बाशिंग बांधावे आणि स्त्रीही देवरुपी झाली की, तिने बाशिंग बांधावे अशी लोकधारणा असावी.

आदिवासींमध्ये आजही नृत्य करतांना बायसनचा मुगुट घालतात. "बायसन" हा जंगली रानरेडाच असतो. ह्यामागे ह्या रेडा किंवा बैल ह्यांच्या शिंगामध्ये यातुशक्ती असते असा लोकसमज असावा. आणि हा मुगुट धारण केल्यावर ती शक्ती त्या माणसात येते असा समज असावा.

"बाशिंग हे भूमीच्या व स्त्रीच्या सुफलनाचे व्याप्त विश्वसर्जकत्त्व आणि पुरातन यात्वात्मक परंपराचे संचित घेऊन आपल्या परंपरेने लोकमानसात आलेले आहे."

पुढे ह्याच बाशिंगाचे मुंड्यावळ्यामध्ये किंवा मुगुटामध्ये रुपांतर झालेले दिसून येते. लग्नविधीतील सगळेच विधी सफलनविधीच असतात.

"भादुगई म्हणते लक्समन देरा
मांडवाच्या दारी जा जा झरझरा
मांडवा जाऊन लगन लावजा
लगन लावून कनगई धरजा
कनगई धरुन बवुला एंगजा
बवुला इंगून जानोसा मांगजा
जानोसा मांगून बिद्यागिरी घे जा
नवरी जितून आपल्या घरी ये जा"

वरील लोकगीतात बोहण्याचा ("बवुला एंगजा") उल्लेख आहे.

बोहल्याची पूजा सफलन विधी

मातीचे बोहले करुन त्याची पुजा करणे हा एक सफलन विधीच आहे. मातीच्या बोहल्यातून सर्जकता प्रगट होते. पूर्वी मातीच्या बोहल्यावर लग्न लावत असत. आता त्याचे छोटे प्रतीक फक्त करतात. पण पूर्वी मोठे बोहले करतांना त्याखाली "नांगरफाळ" किंवा "वखर" ठेवण्यात येत होता. त्यामागे नवाश्मयुगातील कृषीच्या प्रारंभीच्या काळातील लोकधारणाच दिसतात.

"नवाश्म युगातील कृषीच्या प्रारंभीच्या काळात जमीन व नांगरफाळा विषयी काही पूजाविधी करण्यात येई. थोडे नांगर चालवून झाल्यावर नांगरफाळासकट (ऋग्वेद ऋचा क्र. - ११) हे शेतात ठेवून देण्यात येई. हे नांगर फाळ आणि शेत यांचे मीलन असे.शेवटच्या ऋचेत नांगरफाळालाच "कपृत" (पुरुषाचे जननेंद्रिय) असे म्हटले आहे.

यावरुन स्पष्ट होते की, नांगर आणि क्षेत्र (जमीन व स्त्री) या सांकेतिक संबंधाने धान्य पिकले असा जानपदीय विश्वास स्पष्ट होतो.''

ह्याचाच अर्थ नांगरफाळ टाकून करण्यात येणारे बोहले हे शेतजमिनीचेच प्रतीक होते. आणि त्याची पूजा सफलन विधीच होता.

लग्नविधी सफलनविधीच

लग्नविधीतील देवकुंड्यांची पूजा, मांडव शिंपणे, अक्षता फेकणे, कंकण बांधणे, गेठे बांधणे, न्हानोरा घालणे, तसेच धोबिणीची पूजा ह्यासर्वांमागे सफलीकरणाचांच उद्देश असतो.

''वधू आणि क्षेत्र (जमीन) यांचे सांकेतिक सुफलीकरण हा भाग विवाहविधीतील इतर.विधीतूनही दिसतो. उदाहरणार्थ वधूच्या डोक्यावर धान्याच्या मुठी ओतणे, न्हानोरा घालणे, उंबरठयावर माप ठेऊन ते पायाने सारुन नवीन घरात प्रवेश करणे''

विदर्भात लग्नासाठी मांडव घातला असता त्याला नवीन वस्त्र परिधान करुन वरमाय कोऱ्या मडक्यात पाणी घेऊन ते पाणी आंब्याच्या डहाळीने मांडवभर शिंपडते. भूमीवर पाणी शिंपडणे हा भूमीचा सफलन विधीच असतो. ह्याच्या उलट नवरीला बाहेर चौरंगावर बसवून सवाष्णी आंघोळ घालतात. हाही भूमी आणि स्त्री ह्यांचा सफलन विधीच असतो.

लग्नातील देवकुंड्याही भूमीची आणि स्त्रीची सर्जनता वाढावी म्हणून स्थापन केल्या जातात. त्या विधीवत कुंभाराच्या घरुन आणल्या जातात. ''कुंभ'' हे गर्भाशयाचे प्रतीक म्हणून जगभर मान्यता पावले आहे. जमिनीवर धान्य पेरुन त्यावर भरलेला कुंभ ठेवून त्याची पूजा म्हणजेच देवकुंड्या ! ह्या देवकुंड्यांना नवरदेव नवरी सारखे गेठे बांधतात. गेठे म्हणजे पुन्हा सफलनविधीच. पिवळ्या लांब कापडात सुपाऱ्या, लेकुरवाळे हळकुंड आणि पिवळी ज्वारी किंवा लाल तांदुळ घेऊन त्याला गाठ पाडतात. असा सात गाठीचा हार नवरीचा आणि अकरा किंवा नऊ गाठींचा हार नवरदेवाचा असतो. लग्नाच्या आधी तो मांडवामध्ये नवरदेवाची आणि नवरीची आत्या त्यांच्या साठी तयार करते. म्हणजे नवरदेवाची आत्या नवरदेवासाठी आणि नवरीची आत्या नवरीसाठी. ते गेठे घातल्यानंतर त्यांना कुठे जाता येत नाही. लग्नाच्यावेळी गेठे गळ्यातच ठेवावे लागतात. असाच एका गाठीचा गेठा देवकुंडीला बांधतात. देवकुंड्या दोन असतात. एक भुमीचे प्रतीक ! ती मोठी असते. एक स्त्रीचे प्रतीक. ती छोटी असते.

''मातीचा कुंभ हे गर्भाचे प्रतीक म्हणून जगभर मान्यता पावून पूजाविधीत समाविष्ट झाला आहे. भरलेला कुंभ हा गर्भजलद्रवाने युक्त असा मानून त्याची लग्नात देवकुंड्या (एकावर दोन मडके) पाणी भरुन पूजा केली जात असते.

अर्थातच पाणी हे सफलनाचे साधन आहे हे आपण पाहिलेच आहे. लग्नात हळद लावण्यामागेही सफलनाचाच उद्देश असतो.

विदर्भातील लग्नविधीतील ''तेल चढतिणे'' आणि देव्हारा टिपणे'' हे विधीही सुफलनाचेच द्योतक आहेत. देव्हारा टिपणे म्हणजे, देव्हारा रंगविणे. ह्यावेळी देव्हारा चुन्याने रंगवितात, आणि त्या रंगावर गेरु पाण्यात भिजवून अमरवेल आणि ''राऊत घोडा'' काढतात. ह्यासोबतच एक चंपाराणी आणि आंब्याचे झाड काढतात. अर्धातच ह्यातील अमरवेल वंशसातत्याचे प्रतीक असावे. आणि राऊत घोडा हे पुरुषतत्वाचे प्रतीक असावे. कारण पुढे नवरदेवाला घोड्यावर बसवतातच. म्हणजेच हा राऊत - घोडा हा क्षेत्रपाळाचे प्रतीक असावा. चंपाराणी ही सृष्टीदेवता आणि आंब्याचे झाड सुफलनाचे धोतक म्हणून येत असावा. देव्हाऱ्यावर चुन्याच्या रंगावर गेरुने काढलेल्या बाहुलीला चंपाराणी का म्हणतात? ''चंपा'' ह्याचा अर्थ धान्याची राणी असाही होतो किंवा क्षेत्रपाळ श्रेणीतील देव स्कंद आणि त्याची बहीण चंपाष्टी किंवा सटवी हिचे ते प्रतीक असावे. कार्तिक महिना हा स्कंद पूजेचा महिना समजला जातो. कार्तिक शुद्ध पंचमीला ''नागदिवाळी'' असते, तर षष्टीला चंपाषष्टी. अर्थातच ही दोन्ही सफलन विधीतील महत्वाची नावे. तिसरे नाव खंडोबाचे. कारण खंडोबाचे नवरात्र चंपाषष्टीपर्यंत असते. पण खंडोबाही शेवटी क्षेत्रपाळ श्रेणीतीलच दैवत आहे.

फास आणणे - सफलनविधीची सुरवात

लग्न विधीमध्ये सुरवातीला फास आणण्याची प्रथा आहे. वाजंत्रे लावून ''वखार'' शेतात नेतात आणि सौंदळ, रूई, आंबा, अघाडा आणि जांभूळ (किंवा कोणतीही इतर झाडाची फांदी) अशा पाच फांद्या वाजत गाजत घरी आणतात. त्या फांद्या वखरावर उलट्या बांधतात. जेणेकरुन त्याचा स्पर्श भूमीला होतो. नंतर ही पाच झाडांची जुडी देवकुंडी जवळ ठेवतात. ह्यावेळी एक सौंदडची ठुनी आणतात. आणि ती देवकुंडीच्या मागे रोवतात. नांगर आणि वखर हे सुफलीकरण विधीतील महत्वाचे प्रतीक आहेत. इथे भूमीचा सफलनविधीच अभिप्रेत असतो.

वाजत गाजत आणलेली ठुनी ही बहुधा सौंदडची असते. ह्या ठुनीलाही गेठा बांधतात आणि समोर देवकुंड्या ठेवतात. ह्याच वेळी कोरा रांजण किंवा माठही

आणतात. त्यालाही गेठा बांधतात. विशेष म्हणजे देवकुंड्या, रांजण, न्हानोऱ्याची पाच मडकी, गंगाळ हे सर्व कुंभाराच्या घरुन आणण्यापूर्वी त्याच्या चाकाची विधीवत पूजा करतात. ही पूजा ''देवतीन'' म्हणजे कुळातीलच नावराशी प्रमाणे मान मिळालेली स्त्री वाजत गाजत जाऊन करते. ह्यावेळी आधी कुंभाराकडे देव नेऊन ठेवतात आणि मग चाकाची पूजा केल्यावर वाजत गाजत घरी आणतात.

''लग्नात कुंभाराच्या घरी देवक नेण्याची रुढी असून त्यात स्त्रियांचा समावेश असतो. त्या कुंभाराच्या घरी जाऊन कुंभाराच्या चाकास व कुंभारणीस खण, हळद, व कुंकू देतात, मग कुंभारीण त्यांना एक एक मडके देते. यालाच आवा लुटणे म्हणतात. कुंभाराचा ह्यात सहभाग नसतो. देवकुंड्या व आवा लुटणे या विधीमागे सुफलीकरणाची प्राचीन रुढी आहे.''

अर्थातच इथे कुंभाराचे चाक हे सृष्टी चक्राचे प्रतीक असते. सृष्टीचक्रात जशी निर्मिती होते. तशीच निर्मिती कुंभाराचे चाक करते. शिवाय त्याने केलेले कुंभ हेही गर्भाशयाचे प्रतीक. म्हणजे पुन्हा निर्मितीचे प्रतीकच ठरतात. ''कुंभाराच्या गतिमान चाकावर मातीचे ग्रामीण भांडे एकसंघ आकारात येते. तेव्हा चाकाची गती आणि कुंभाराच्या हाताची गती ह्यातून कलाकृती जन्म घेते. सृष्टीचक्राचीही अशीच गती असते, जी सुफलनासाठी सहाय्य करते. पाऊस येतो, जमीन हिरवी होते, उन्हाळा येतो, भर उन्हाळ्यातही वसंत येतो. फुलांना बहर येतो. ही सुफलनाचीच रूपे!

जेवणारची पाटी

लग्नविधीतील पहिल्या विधीला ''जेवणार'' म्हणतात. ह्या विधीसाठी मांग कोरी पाटी विणून देतो. त्या पाटीला धांडे लावून (ज्वारीचे खोड) ते वर बांधतात. धांडे पाच घेतात. सुफलीकरणासाठी धांड्याच्या खोपडीचा हा मांडव करण्याची प्रथा विदर्भात आहे. दरवेळी हा मांडव जमिनीवर धांडे ठेवून करतात. फक्त जेवणारच्या पाटीसाठीच हे धांडे पाटीला दोऱ्याने (लाल पिवळ्या रंग दिलेल्या. ह्याला लाटी म्हणतात.) शिवून घेतात आणि वर एकत्र बांधतात. ह्या पाटीला घोंगड्याने झाकून गावातून मिरवत नेतात. ह्यावेळी फक्त डफडे वाजवितात.

विदर्भातील दानापूर ता. तेल्हारा ह्या गावी ही पाटी फक्त एका मातीच्या ओट्यावर नेतात. आणि ह्या ओट्याला मेसकोमायचा ओटा म्हणतात. अर्थातच मेसकोमाय म्हणजे भू-माताच आहे. ह्या देवीच्या पूजेसाठी विधवा् स्त्रीला जेवू घालण्याचा कुलधर्म काही ब्राम्हण कुटुंबात आहे.

"ह्या देवता बहुधा महार लोकांत असतात. ह्याची पूजा भाद्रपद मासात करतात. त्याला माहूर भादवी म्हणतात."

ह्यावरुन रेणूकादेवीचेच दुसरे नाव मेसकोमास आहे. ह्या देवीला जरी विधवा समजत असले तरी जेवणारच्या पाटीत मात्र हळद कुंकू, दिवा, नारळ, ओटीचे सामान, असे सवासणीचे सामान असते. अर्थातच प्रथम भूदेवीची ओटी भरुन इथे सुफलनविधीच केला जातो. जेवणारचा दिवा नववधूला बघू देत नाहीत. ह्यामागे ती देवी विधवा आहे असा समज असावा. हा दिवा उतरंडीत ठेवून दिला जातो. महिनाभर तो तसाच राहतो. सव्वा महिन्याने नदीत शिरवून दिला जातो. जेवनारचे धांडेही घरात ठेवतात. पहिल्या पुरात सोडतात. नदीला पूर आला म्हणजे मीलनाचा संकेत समजतात.

"भूमी आणि स्त्री यांच्या सहभावात्मक सुफलीकरणाचा संबंध दाखवून देणाऱ्या अनेक प्रतीकात्मक कल्पना आपल्या धार्मिक आचार विधींमध्ये आणि व्रताचरणामध्ये आढळून येतात. नारळ गहू-तांदूळ यांनी सुवासिनीची अगर नववधूची ओटी भरण्याचा विधी हा सुफलीकरण विधीच आहे. बहुतेक सुफलीकरण विधीमध्ये वनस्पती सृष्टीतील हरित वर्णाला जे महत्व आहे ते नवनिर्मितीचे प्रतीक म्हणून आहे. पत्री, फळे, फुले, नारळ, (श्रीफल) हरितवस्त्र, हरितवर्णाचे अलंकार या सर्वांना प्रतीकात्मक महत्व आहे."

घरभरणी

मुलाचे लग्न असल्यास घरभरणीचा विधी करतात. ह्या विधीमध्ये नवरी घरात येतांना उंबरठयावर धान्याचे माप ठेवतात. आणि नवरी त्याला ढकलून घरात येते. नंतर तिची ओटी भरतात. ह्याला "फल शोभण" म्हणतात. विदर्भात ह्याला "बाज टाकणे" हा सांकेतिक शब्द वापरतात. आजकाल चित्रपटामुळे ही सुहागरात भलतीच प्रसिद्ध आहे. पण त्यांपूर्वीचा विधी मात्र सुफलनविधीच असतो.

विदर्भात नववधूचे स्वागत करण्याची वेगळी पद्धत आहे. आधी लग्नाच्यावेळी तिच्या डोक्यावर धान्य ओतून तिला देवत्व देण्यात येते. पण सासरी आल्यावर तिला सम्रोर करण्यात येते. ह्यावेळी तिच्या हाताच्या ओंजळीत तांदूळ टाकतात. त्यावर पेटवलेला कणकेचा दिवा ठेवतात. नवरदेव ह्यावेळी तिच्या मागे असतो. जमिनीवर हळदी कुंकवाचे हाताने थाप मारतात. किंवा तिला पायघड्या घालतात. काही ठिकाणी परातीत थाप मारुन परातीत पाय ठेवत तिला प्रवेश करायला सांगतात. अर्थातच तिच्या रूपाने देवी आली असे ह्यावरुन जाणवते. पण चालतांना तिला धान्यांचा सडा घालायला सांगतात. म्हणजे आधी तिच्या डोक्यावर धान्य ओततात. आणि नंतर ती भूमीवर धान्य ओतते.

ह्या दिवशी घरभरणीचा स्वयंपाक करतात. म्हणजे अगदी सुरवातीला मुहूर्तावर पाच कुळाच्या पाच सवासणी गहू दळतात. हळद दळतात. ह्या गव्हाच्या शेवया, काही मुगवड्या, काही पापड तर हळदीच्या "किक्सा" करतात. हा किक्सा विवाहविधीत वापरतात. घरभरणीच्या दिवशी ह्या शेवया रांधतात. वड्याची भाजी करतात. सवासणींना जेऊ घालतात. मुहूर्तावर गहू दळण्यास विदर्भात "गव्हाचे मौतीर" असे म्हणतात. लग्नानिमित्त केले जाणारे हे सगळे सुफलनविधीच असतात.

लग्नगाणी आणि धवळे

"धव म्हणजे वर. त्याला ल हा स्वार्थे प्रत्यय लागून "धवले म्हणजे वरविषयक गाणी असा अर्थ कोषकारांनी दिला आहे. लग्नगाण्यांना धवले आणि गाणारीला धवलारी म्हणतात. राज्याभिषेक प्रसंगीही धवळेगायन करीत.

विदर्भात बैलाला ढवळा म्हणतात. लग्नात वराला बाशिंग बांधून वृषभसद्दश समजून गाणी म्हणतात. ही गाणी म्हणजे सुफलनाचे मंत्र असतात.

खेड्यात डोहाला "ढव" च म्हणतात. नदीचा डोह हा गर्भाशयसदृश्य, गर्भजल द्रव्याने भरलेला असा वाटतो. नद्यांना लोकमाता म्हणतात. ह्याचाच अर्थ डोह म्हणजे नद्यांची गर्भाशये असतात. स्त्री गर्भवती झाल्यावर तिला सजवून मखरात बसवितात. तेव्हा जी गाणी गातात, ह्यांनाही खेड्यात "ढवळे" म्हणतात. आर्यांच्या सोळा संस्कारातही "दोहद" संस्काराला फार महत्व आहे.दुर्गाबाईच्या मते डोहाळे म्हणजे पुंसवन होय "ऋग्वेदातही याचा (डोहाळे संस्कार) उल्लेख आहे. "पुंसवन" म्हणजे गर्भसंभव झाल्यावर मुलगा व्हावा ह्या कामनेने केलेले देवतांचे विधीपूर्वक आवाहन."

आज धवलगीताचे धवलमंगलगीत होऊन नंतर मंगलाष्टके झालेली दिसतात. "आकाश - पृथ्वी मीलनचा प्रतिकात्मक सोहळा सांगणारे मंत्रच आदिवासी धवलेरी आणि आणि वैदिक ऋषी आपआपल्या भाषेत आणि शैलीत म्हणत आहेत."

"त्यामुळे कोणे एके काळी मानवी संस्कृतीच्या आदिपर्वात सर्वच सुफलीकरण व्रतांचे पौरोहित्य स्त्रीकडे होते. तसेच विवाह या सर्वात महत्वाच्या सुफलीकरण विधीची पुरोहित स्त्रीच असावी"

ह्याशिवाय लग्नानिमित्त "रहानविधी" आणि "गोंधळ" हे विधीनाट्यही करण्यात येतात. रहानविधीत सरळसरळ पुरुषतत्व आणि स्त्रीतत्व ह्यांची पूजा असते. ह्या दोन्हींची वैशिष्टे विस्तार भयास्तव इथे घेता येणार नाहीत. ती स्वतंत्र लेखातच घ्यावी लागतील. पण तेही सफलनविधीच आहेत.

कृषीसंदर्भात केले जाणारे सुफलनविधी

धनधान्य पिकावे, समृध्दी यावी म्हणून कृषीसंदर्भात सुफलनविधी करण्यात येतात. ह्या सगळ्यांसाठी पावसाची आवश्यकता असते. कारण पावसामुळेच जमीन हिरवळू लागते. पाऊस पडायला उशीर झाला तर धोंडी फिरवतात.

धोंडी धोंडी पाणी दे

कृषिजीवनातील कृषी सुफलनाच्या यात्वात्मक क्रिया केल्याने हमखास पाऊस पडतो असा लोकसमज असतो. पूर्वी हा विधी स्त्रिया करीत. आता लहान मुले करतात. दहा बारा वर्षांची दोन मुले नग्न होऊन कमरेला निंबाची पाने गुंडाळतात. आणि हातात आडवी काठी घेतात. ह्या काठीला निंबाच्या डहाळ्या बांधतात. त्या डहाळ्यावर बेडूक उलटा बांधतात आणि गावभर धोंडीचे गाणे गातात. घरोघरी दारात जाऊन गीत म्हणतात. मग घरातील स्त्रिया मुलांवर, बेडकीवर पाणी टाकतात. आणि पीठ आणि मीठ देतात. मग रात्री त्यांचा भंडारा करतात. भंडाऱ्यात उडदाची डाळ (वरण) किंवा मिसळची डाळ आणि भाकरी करतात. देवाला त्याचा नैवेद्य दाखवितात. धोंडी फिरवली की पाऊस येतो असे मानतात. ज्वारी जास्त असल्यावर गावजेवण घालतात.

''धोंडी धोंडी पानी दे
हलकी हलकी जवारी दे
धोंडीच दिवसं
पानी मोठं हिवस
धोंडी गेली गंगनात
पाणी आलं अंगनात''

'' बेडकाची पूजा (पर्जन्यविधीच्या संदर्भात) अनार्याकडून आर्यांनी अशा प्रकारे उचललेली दिसते.डॉ. सदाशिव डांगे म्हणतात ''मंडूक या प्राण्याचा उल्लेख वृष्टी, जल किंवा शितलता या संबंधात वैदिक वाड्.मयात अनेक ठिकाणी येतो. आणि त्या संबंधी काही जनविश्वासही रुढ आहेत. या लोकविश्वासाची मोठी गमतीची परिणते म्हणजे ऋग्वेदातील प्रसिद्ध मंडूकसुक्त होय.''

काही जण विशेषतः खानदेशातील स्त्रिया पाणी येण्यासाठी इतरही तोडगे करतात. ज्यात बेडकाचा किंवा शंकराचा सहभाग असतो. काही ठिकाणी हंड्यात बेडूक

ठेवतात. त्यावर परात उपडी ठेवतात. त्यावर लाकडी चाटूने मारतात. बेडूक ओरडला की पाऊस येतो असे समजतात. भरण्यात शंकराची पिंड पाण्यात बुडवितात किंवा शंकराचा गाभारा पाण्याने भरतात "सकरुबा सेल्हावला पानी बोल्हावला" असे एक गीतही गातात. "भंडूकाचा संबंध जलवितरणाशी आणि जलसंचयाशी जोडलेला असा-वेदात आणि वेदोतर लोकविश्वासात सापडतो. त्याचा संबंध गर्भधारणा आणि सुपिकता यांच्याशी जोडलेला दिसतो. काही ठिकाणी आकाशाचे प्रतीक म्हणून तर कुठे सुपिकता धारण करणाऱ्या पृथ्वीचे प्रतीक म्हणून येतो. ही प्रतीके वैदिक ऋषींनी लोकात प्रसृत असलेल्या अखंड विश्वास परंपरेतून उचलली आहेत. हे ह्यावरुन सिद्ध होते"

काही ठिकाणी मातीचा पाणदेव करुन तो कौलावर ठेवतात. पाणी आले की त्याला नैवेद्य दाखवतात.

पेरणी आणि वाफ

पेरणी पूर्वी शेतीची आणि तिफणीची पूजा करुन पेरणी नंतर बैलांची गावात मिरवणूक काढण्याची आणि त्या निमित्त जेवण देण्याची पूर्वी प्रथा होती. आता पेरणीच्या दिवशीच फक्त बैलांना आणि पेरणीच्या कामासाठी साहाय्य करणाऱ्या मजुरांना भाकरी खाऊ घालतात.

"बारीक पीठाची भाकर फोफेदार, केयीच्या पानावर जेवतील जमादार"

मजुरांचा म्होरक्या, मजूर, घरमालक असे सगळे दुपारचे जेवण शेतातच उरकतात. फक्त गव्हाच्या पेरणीसाठी मात्र आजही वाफ काढतात. गव्हाच्या पेरणीला कठानचे पेरणे म्हणतात. ही पेरणी खोल असते. त्यामुळे जास्त कष्ट पडतात. कधीकधी जास्त बैलही जुंपतात. ह्यावेळी मजूर शेतातच थांबतात. रात्री आणि पहाटे गव्हाची पेरणी करतात. शेतमालकाच्या घरुन ह्या मजुरांना जेवण जाते. आता ट्रॅक्टर निघालेत. त्यामुळे हेही प्रकार थांबलेत.

पूर्वी गव्हाच्या पेरणीपूर्वी शेताची आणि तिफणीची विधीवत् पूजा करीत. शेतातीलच एखादा दगड घेऊन त्याला हळदीकुंकू लावत. दिवा, उदबत्ती लावून नारळ फोडत. ह्यावेळी दगडाच्या बाजूला छोटा खड्डा करुन त्यात पूजेचे सामान ओटी भरल्यागत टाकत. पेरणी आटोपल्यावर घरी बैलांची, जुवाची तसेच तिफणीची पूजा करीत. रात्री तिफण आणि बैलाची गावातून मिरवणूक काढून जेवण देत. ह्याला "वाफ" असे म्हणत.

ह्याचाच अर्थ पूर्वी पेरणीपूर्वी शेतातील दगडाला क्षेत्रपाल समजून आणि शेतीला क्षेत्र समजून ही विधीवत पूजा केली जात होती. इथे हा कृषिविषयक सुफलनविधीच करण्यात येत होता.

सीतादही हेही भूमीपूजनच

विदर्भात प्रामुख्याने कापसाचे पीक घेण्यात येते. हे तसे नगदी पीक आहे. ह्या कापसाचा पहिला वेचा वेचण्यापूर्वी सीतादही करतात. त्या शिवाय कापसाचे बोंडही उचलून घेत नाहीत. सीतादहीचा मुहुर्त बहुधा दसऱ्याला काढतात. नाहीतर एखाद्या बुधवारी, सोमवारी, शुक्रवारी, गुरुवारी मुहूर्त काढतात. ह्यासाठी मंगळवार आणि शनिवार निषिद्ध मानतात. घरुन भात शिजवून दही कालवून साखर वगैरे टाकून शेतात नेतात. इतर पूजा विधीचे साहित्य नारळ, विडा, सुपारी वगैरे शेतात नेतात. ह्यावेळी दोन करदोडे (लाल विणलेला सुतांचा गोफ ज्याला बोंडी असते.) आवर्जून शेतात नेतात. गोफाचे करदोडे हे वंशसातत्याचे पारंपारिक प्रतीक मानतात.

शेतात भुईवर पाणी शिंपडून विधीवत पूजा करतात. नारळ फोडतात. विडा, सुपारी ठेवतात. दहीभाताचा नैवेद्य वगैरे दाखवितात. नंतर हा दहीभात संपूर्ण शेतात शिंपडतात. ही सीतेची म्हणजे भूदेवीची पूजाच असते. ह्यावेळी पऱ्हाटीच्या दोन झाडांना (कापसाच्या झाडाला पऱ्हाटी म्हणतात.) दोन करदोड्यांचा पाळणा करतात. त्याला कापडाची झोळी करतात. आणि त्यात कापसाच्या बोंडाला किंवा फुलाला बाहुली करुन झोपवतात. कापसाच्या फुलाला उलटे केल्यावर त्याला काडीचे हातपाय करतात. पाळण्यात झोपविल्यावर पाळण्याची, बाळाची पूजा करतात. नैवेद्य दाखवितात. हा सर्व विधी भूमीचा सुफलन विधीच असतो. फक्त कापसाच्या वेचाईपूर्वीच फक्त तो करण्यात येतो. त्याचे साम्य ऋग्वेदाच्या चौथ्या मंडलात केलेल्या सीतापूजेच्या आवाहनाशी तंतोतंत जुळते. भूमीच्या सुफलतेशी सीतेचा संबंध जोडण्यात येतो. रामायणातील सीताही भूमीकन्या मानण्यात येते. कदाचित तिचे प्रतीकात्मक बाळरुपच कापसाच्या फुलांच्या बाहुल्यातून करण्यात येत असावे. ह्या शिवाय खळ्याची पूजा करतात.

ह्या शिवायही नवरात्र, झेंडवाई, भुलाई हे तिन्ही उत्सव क्रमाने दुर्गाउत्सव, सृष्टी देवी उत्सव आणि पार्वतीदेवी उत्सव असे साजरे केले जातात. ह्या तिन्ही देवता आदिशक्तीची म्हणजेच भूमीची रुपे समजली जातात. विस्तार भयास्तव आपल्याला हे

विधी सविस्तर बघता येणार नाहीत, पण हे सुफलनविधीच आहेत. ह्याशिवाय दिवाळीपूर्वीची अष्टमी आणि संक्रात ह्याही विधीमागे सुफलनाचाच उद्देश असतो.

भूमी आणि स्त्री ह्यांच्यात साधर्म्य कल्पून, परस्परावलंबी पद्धतीने हे विधी साजरे केले जातात. त्यातून अवशेषरुपाने का होईना स्त्री माहात्म्य प्रगट होते. श्रावण भाद्रपदातील सगळेच विधी लोकजीवनातील सफलन विधीच असतात.



संदर्भ ग्रंथ

१. **धर्म आणि लोकसाहित्य** : दुर्गा भागवत आ. प्र. १९७५
२. **लोकायत** : स. रा. गाडगीळ दि. आ. १९८४
३. **लोकबंध** : अनिल सहस्त्रबुद्धे प्र. आ. १९९५
४. **बयनाचे बोल** : प्रतिमा हंगोळे प्र. आ. १९९८
५. **लज्जागौरी** : रा. चिं. ढेरे पुनर्मुद्रण १९९८
६. **मायवाटेचा मागोवा** : तारा भवाळकर प्र. आ. १९९८
७. **लोकसाहित्याचे अंतःप्रवाह** : डॉ. प्रभाकर मांडे प्र. आ. १९७५
८. **निरक्षरांचं अक्षरलेणं** : डॉ. इंदुमती लहाने प्र. आ. १९९५
९. **समग्र मांडवकर खंड ६** : डॉ. भाऊ मांडगावकर प्र. आ. १९८९
१०. **लोकधाटी** : द. ग. गोडसे प्र. आ. १९७९
११. **मातावळ** : द. ग. गोडसे प्र. आ. १९८१

७. महाराष्ट्राच्या लोककला - लोकभूमिका, लोकसंस्कृती

- डॉ. रामचंद्र देखणे

समृद्ध लोककलांचा वारसा या आपल्या महाराष्ट्राला लाभला आहे. मौखिक आणि ग्रांथिक अशा दोन भक्कम तीरांमधून महाराष्ट्राच्या लोकसंस्कृतीचा प्रवाह अखंडपणे वाहतो आहे. महाराष्ट्राच्या लोककला, महाराष्ट्राच्या लोकभूमिका, लोकगीते, लोकसाहित्य या सर्वांच्या एकत्रिकरणातून उभी राहते ती महाराष्ट्राची लोकसंस्कृती.

मौखिक परंपरेत नृत्य, नाट्य, संवाद, लोकगीते, लोकभूमिका यांचा सुरेख समन्वय साधला गेला आणि त्यातूनच मऱ्हाठमोळा लोकरंग उभा राहिला, आणि या लोकरंगात मराठी मनाचे उत्कट भावदर्शन पहायला मिळाले. उद्‌बोधन, मनोरंजन आणि प्रबोधन घडवून 'कळणारी भाषा आणि पेलणारे तत्त्व देणारे' तसेच बोलीभाषेत वेदांताचा अर्थ सांगून नैतिकतेची मूल्ये जनलोकात रूजविलेल्या या लोककला म्हणजे एक स्वतंत्र लोकविद्यापीठ आहे.

लोककलांचे वर्गीकरण

जनलोकांचे मनोरंजन करीत त्यांना जाता जाता नीतीच्या चार गोष्टी सांगणारी लोककला प्रबोधनाचे एक साधन आहे. ह्या लोककलांचे शरीर जरी मनोरंजनाचे असले तरी आत्मा हा प्रबोधनाचा आहे. लोककलांचे अस्तित्व हे लोकजीवनाशी बांधलेले आहे. भारतात अनंत काळापासून नांदत आलेली कृषी संस्कृती, त्यातून व्यक्त होणाऱ्या ग्रामीण जीवनातील प्रतिमा, जनमानसात रूजलेले लोकाचार आणि लोकरूढी यांच्या ताण्याबाण्यातून ही लोकसंस्कृती उभी राहते. त्यामुळेच लोकजीवनाचे भावविश्व त्यात प्रतिबिंबीत होते. म्हणून लोकसंस्कृतीचा सहजसुंदर आविष्कार घडविणारी लोककला ही अनेक परिवर्तनातून आपल्या वाटा शोधीत शोधीत जनलोकात आपले स्थान टिकवून आहे.

महाराष्ट्राच्या प्रभावी लोककलांमध्ये प्रामुख्याने कीर्तन, भारूड, ललित, दशावतार, गोंधळ, जागरण, भराड, लोकनाट्य, तमाशा, गण, गौळण, पोवाडा, भेदिक या लोककलांचा समावेश करावा लागेल. महाराष्ट्रातील पारंपारिक लोककलांचे त्यांच्या प्रयोजनावरून चार प्रकारात वर्गीकरण करता येईल.

१) आध्यात्मिक प्रबोधन घडविणारी लोककला- कीर्तन, भारूड, ललित, दशावतार इ.
२) मनोरंजनातून पुरुषार्थाला जागविणारी लोककला- शाहिरी, पोवाडे, भेदिक इ.
३) लोकधर्माचे लोकाचार मांडणारी लोककला- गोंधळ, भराड, जागरण इ.
४) काहीशा शृंगारातून मनोरंजनाचा आविष्कार करणारी लोककला- तमाशा, लोकनाट्य, गण, गौळण इ.

मौखिक साहित्याच्या परंपरेतील लोकसाहित्याला नृत्य, नाट्य, संवाद, संगीत, लोकभूमिका यांचा स्पर्श होतो, तेव्हा साहित्यातील लोकरंग कलेच्या अंगाने आविष्कृत होतो. महाराष्ट्राची प्रत्येक लोककला ही निरूपण प्रधान आहे. निवेदन, निरूपण, संवाद किंवा बतावणी सांगूनच कला सादर केली जाते. म्हणून लोककलेतील नृत्य, नाट्य, गीत हा जरी मनोरंजनाचा भाग असला तरी त्यातील निरूपण, निवेदन, बतावणी यातून लोकमनाशी संवाद करीत करीत सहजपणे प्रबोधन घडविले जाते.

कीर्तनकला आणि परंपरा

महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक संरचनेत कीर्तनाला अनन्यसाधरण महत्त्व आहे. महाराष्ट्रातल्या खेड्यापाड्यांतून कीर्तनाचा आविष्कार आजही पाहायला मिळतो. ज्या गावात हरिकथा कीर्तन होत नाही, असे गाव आजही महाराष्ट्रात आढळणार नाही. कीर्तन ही लोकजागृतीचे उत्तम साधन आहे. सुशिक्षित-अशिक्षित, नागरी-अनागरी, स्त्री-पुरूष, आबाल-वृद्ध या सर्वांचेच मनोरंजन करून त्याद्वारा लोकशिक्षण देणारी कीर्तन परंपरा लोकाभिमुख आणि परिणामकारक ठरली आहे.

महाराष्ट्र ही संतांची भूमी, अनेक संतांनी ह्या भूमीत अवतार घेऊन सद्धर्माची, विवेकधर्माची पताका फडकत ठेवली. जातिभेद, उच्चनीचपणा, विषमता हे सारे द्वैत संपवून.

विष्णूमय जग वैष्णवांचा धर्म ।
भेदाभेद भ्रम अमंगळ ।।

हे तत्त्व उद्घोषित केले. त्यासाठी संतांनी विष्णुमय जग पहाण्यासाठी भक्तीच्या झेंड्याखाली साऱ्यांना एकत्र केले. सामाजिक विकार आणि अविवेक यांची जाणिव करून देऊन आदर्श समाज जीवनासाठी आध्यात्मिक आणि सामाजिक नीतीमूल्यांची शिकवण दिली. सामान्य माणसाच्या जीवनातील विकार, वासना, दुष्ट विचार दूर होऊन त्यांच्या जीवनात आनंद ओसंडून वाहावा या हेतूने संतांनी आदर्श नीतीमूल्ये सांगितली आणि महाराष्ट्रातील कीर्तनकारांनी ती मूल्ये समाजात रूजविली. गायन, वादन, वक्तृत्व,

अभिनय, नृत्य, नाट्य, विनोद या साऱ्यांचाच एकत्रित मिलाफ झाल्यामुळे लोकमनाचा वेध घेत कीर्तनाने मनोरंजन तर घडविले, पण त्यापेक्षा उद्‌बोधन आणि प्रबोधनही केले. लोकजागृतीसाठी कीर्तनासारखे साधन नाही, म्हणूनच लो. टिळकही एकदा म्हणाले होते- 'मी पत्रकार झालो नसतो तर कीर्तनकार झालो असतो.'

आध्यात्मिक प्रबोधनाचा एक आविष्कार म्हणून लोकप्रिय असलेल्या कीर्तनपरंपरेचे भक्तिसंप्रदायातील स्थान महत्त्वपूर्ण आहे. भागवतामध्ये नवविधाभक्ती सांगितली आहे; ती अशी :

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं आत्मनिवेदनम् ।

ह्या नवविधा भक्तीपैकी दुसरा भक्तिप्रकार म्हणून कीर्तनाला महत्त्व आहे. म्हणूनच कीर्तनकला ही कीर्तनभक्तीच्या रूपात प्रथम अवतरली आणि कीर्तनभक्तीची एक अवस्था लोकप्रिय झाली आहे.

कीर्तनाचे गुणसंकीर्तन, लीलासंकीर्तन आणि नामसंकीर्तन असे तीन प्रकार सांगितले आहेत. विविध संप्रदायांच्या कीर्तनपद्धतीप्रमाणे वारकरी कीर्तन, नारदीय किंवा हरिदासी कीर्तन किंवा रामदासी कीर्तन, कैकाडी सांप्रदायिक कीर्तन, भराड हरिकथा असे विविध कीर्तन प्रकार आजही पहावयास मिळतात. सांप्रदायिक भजनाला प्राधान्य देऊन, संतवचनांची प्रमाणे देऊन अभंगाचे निरूपण आणि मूळ सिद्धांत मांडण्यासाठी दिलेले दृष्टांत व दृष्टांतकथा हे वारकरी कीर्तनाचे वैशिष्ट होय. या कीर्तनावेळी पाठीमागे टाळकरी उभे असतात. मध्यभागी वीणेकरी असतो. टाळ-मृदंगाच्या ठेक्यावर टाळकरी देहभान विसरून नाचतात. वातावरण नामघोषाने दुमदुमून जाते. कीर्तनकार पूर्वरंगातील निरूपणाला प्राधान्य देऊन शुद्धतत्त्वांची आणि नीतीमूल्यांची मांडणी करून कीर्तन करीत असतो. असे हे कीर्तन महाराष्ट्रातील खेड्यापाड्यापर्यंत जाऊन आजही प्रबोधनकार्य प्रभावीपणे करत आहे. विशेषतः संस्कार करीत आहे.

पूर्वरंगात निरूपण तर उत्तर रंगात रसभरीत आख्यान सांगणारे नारदीय कीर्तन हे कीर्तनपरंपरेचे एक वैशिष्ट्य आहे. ह्या कीर्तनकारांना हरिदास किंवा कथेकरी बुवा असे म्हणतात. अंगात पायघोळ अंगरखा, त्यावर उपरणे, डोक्यावर पगडी अथवा रूमाल/ (पागोटे), हातात चिपळ्या, झांज, एका बाजूला पेटीची साथ, दुसरीकडे तबलजी. आर्या, दिंडी, साकी, कटाव, पोवाडा यासारख्या गीतप्रकारांचा आधार घेऊन हे कीर्तन अधिकाधिक रंगत जाते.

याच हरिदासी पंरपरेतील रामदासी कीर्तनकार राष्ट्रधर्म जागवीत आहे तर कैकाडी किंवा गाडगेबाबा सांप्रदायिक कीर्तनकार सामान्य माणसाला समजेल इतक्या सोप्या शब्दात, बोली भाषेत नीतीबोध सांगून पशुबळी, जातिभेद, व्यसनाधिनता, यासारख्या सामाजिक विकृतींवर हल्ला चढवित आहेत. गाडगेबाबांचे कीर्तन हा तर सामाजिक प्रबोधनाचा एक आदर्श आहे.

साहित्यसम्राट आचार्य अत्रे यांनी म्हटले आहे की, 'बाबांचे कीर्तन-श्रवण हा एक महान अनुभव आहे. तो ज्याने घेतला नसेल तो करंटा. तो दुर्दैवी, तो अभागी! तो कशाला या महाराष्ट्रात जन्माला आला? बाबांचे कीर्तन अज्ञांसाठी आहे, गरिबांसाठी आहे, दुःखितांसाठी आहे. त्यात योग नाही, अध्यात्म नाही, पोथी नाही, पुराण नाही, देवांची वर्णने नाहीत. पुजाऱ्यांना त्यांचा उपदेश नाही. त्यात शुद्ध जीवन आहे. हजारो वर्षे आर्थिक सत्तेखाली आणि धार्मिक रूढीखाली भरडून निघाल्यामुळे, देवभोळ्या अन् आंधळ्यापांगळ्या झालेल्या हीनदीन समाजाच्या उद्धाराचा झगमगीत प्रकाशझोत म्हणजे गाडगेबाबांचे कीर्तन.

विविध आविष्कारातून ही कीर्तनकला लोकप्रिय झाली आणि लोकजीवनाचा एक महत्त्वाचा सांस्कृतिक घटक बनली. या कीर्तनाने एकीकडे देवाशी नाते जोडले तर दुसरीकडे माणसामाणसातील देव शोधला. कीर्तन म्हणजे माणसा-माणसातील दिव्यत्वाचे जागरण. कीर्तन म्हणजे भक्तीचे केलेले सामाजिकीकरण होय. देवाचा शोध आणि मानवतेचा बोध हे प्रयोजन घेऊन वाटचाल करणारी ही कीर्तनकला मूळ परंपरेला बाधा न आणता नवीन प्रयोगमूल्ये स्वीकारून लोकमानसात आजही लोकप्रिय होत आहे.

बहुरूपी भारूड

कीर्तनाइतकीच प्रभावीपणे प्रबोधन करणारी आणखी एक लोककला म्हणून भारूडांकडे पहावे लागेल. संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वर महाराजांच्या अगोदर पासून समाजाला काही सांगणारा, शिकविणारा आणि लोककलेतून मनोरंजन करणारा असा लोककलाकारांचा एक प्रभावी वर्ग ह्या महाराष्ट्रमध्ये नांदत होता. वाघ्या, मुरळी, भराडी, गोंधळी, भालदार, चोपदार, कोल्हाटी, फकीर, मानभाव, दरवेशी, वासुदेव, सरवदा, बाळसंतोष, भांड, भुत्या यासारख्या लोकभूमिका महाराष्ट्राच्या गावगाड्यात हिंडत होत्या. अन् ह्या भूमिका लोकप्रियही झाल्या होत्या. त्या आपल्या पारंपारिक लोककलांमधून लोकरंजन घडवित होत्या आणि राजाश्रयापेक्षाही लोकाश्रयावर आपले चरितार्थ चालवित होत्या. संतांनाही आपले विचार समाजाच्या तळागाळापर्यंत पोचवायचे होते. तत्त्वज्ञानाचा किंवा अध्यात्माचा उपदेश जरी ओवीबद्ध ग्रंथ, श्लोक, अभंग वगैरे माध्यमातून केला तरी

सर्वसामान्य आणि बहुतांशी लोक ते वाङ्मय वाचतीलच असे नाही. सर्वसमान्य माणसांची अभिरूची काय असेल? याचा संतपरंपरेने अभ्यास केला आणि समाजात वावरणाऱ्या वरील स्वरूपातील लोकभूमिकांमधून रूपकात्मक पद्धतीने अध्यात्म विचारांची मांडणी करीत त्यांनी भारूडे लिहिली. विविध प्रकारच्या स्पष्टीकरणातून 'भारूड' शब्दाची उत्पत्ती सांगितली असली तरी 'बहुरूढ' वरूनच भारूड शब्द आला आहे. हे सर्वमान्य झाले आहे. 'भार' म्हणजे जनसमुदाय आणि त्यावर 'आरूढ' असणारे असे जनमुदायासंबंधीचे जे गीत ते भारूड होय. म्हणूनच वासुदेव, जोशी, पांगुळ, पिंगळा या लोकभूमिकांबरोबर भट-भटीण, कोल्हाटी, महारीण, मुका, आंधळा, बहिरा, सौरी, कुंटी, जगजोडी, दादला, बायला, पोर, चोपदार, जागल्या, भूत, जोगवा, कडकलक्ष्मी, गाय, विंचू, पोपट, पाखरू, कोडे, नवलाई, होळी, फुगडी, शिमगा, जाते, पिंगा, जोहार, बाजार-हाट अशा अवती-भोवती वावरणाऱ्या सर्वांना परिचित असणाऱ्या बहुरूढ विषयांवरील संतांच्या भारूड रचना पाहिल्यानंतर हा लोककला प्रकार किती बहुरूढ आहे हे लक्षात येईल. भारूड हा कलाप्रकार समाज प्रबोधनासाठी फारच उपयुक्त आणि प्रभावी असल्यामुळे बऱ्याच संतसंप्रदायांनी त्याचा उपयोग करून घेतला आहे. मराठीत प्रथम भारूडांची निर्मिती केली ती संत ज्ञानदेवांनी. परंतु भारूडांना शिखरावर आरूढ करण्याचे काम केले ते संत एकनाथांनी. नाथांच्या भारूडांची संख्या, त्याचे वैशिष्ट्य, विविधता, लोकभूमिकांचा त्यांनी केलेला वापर, विनोदाची आणि आत्मबोधाची बहर आणि समाजातील विविध थरांतून त्याचा झालेला प्रसार आणि प्रचार लक्षात घेता नाथांची लोकाभिमुखता ध्यानी येते. लोकोद्धाराच्या तळमळीमुळे भारूडे लिहिताना त्यांनी आपल्या विचाराच्या प्रचारासाठी पांडित्याचा अवलंब केला नाही. उलट त्यासाठी लौकिक छंद वापरले. लोकगीतांचे माध्यम वापरून लोकभाषेत आपला आशय भरला. नाथांच्या भारूडांचे विषय बहुविध आहेत. नाथ हे श्रेष्ठ लोकशिक्षक होते. तत्कालीन समजस्थितीचे त्यांनी सूक्ष्म अध्ययन केले. लौकिक जीवनाचे अनुभवविश्व त्यातून उभे राहिले, आणि उत्कट समाजदर्शन त्यांना साकार करता आले. हे दर्शन त्यांनी जितक्या उत्कटपणे घेतले. तितक्यात उत्कटपणे त्यांच्या लेखनात अभिव्यक्त झाले. या अभिव्यक्तीचे लोकभाषेतील एक अस्सल मऱ्हाटमोळे रूप म्हणजे नाथांची भारूडे. अध्यात्म आणि साहित्य, काव्य आणि नाट्य, विनोद आणि संवाद, कला आणि संगीत, उद्‌बोधन आणि रंजन यांचा समन्वय साधत अध्यात्म विचारांचे रूपकात्मक दर्शन नाथांच्या भारूडातून घडले आणि भारूड ह्या लोककलेला कमालीची लोकप्रियता मिळाली.

नाथांच्या भारूडातील प्रत्येक भूमिका ही प्रबोधनकार म्हणून उभी राहिली. पहाटेच्या वेळी अंगणात दान मागण्यासाठी येणाऱ्या वासुदेवालाही नाथांनी वेगळ्या

रूपात मांडले. त्या वासुदेवाने अविद्येला घालवून डोक्यावर श्रीविद्येचा म्हणजे मोरपिसाचा टोप चढविला आहे. विश्वाला व्यापून राहिलेल्या पूर्ण ज्ञानाचा घोळदार अंगरखा त्याने घातला आहे. दोन चिपळ्या एकमेकावर आपटल्याशिवाय नादाची निर्मिती नाही. तसेच ब्रह्य-मायेच्या, प्रकृतिपुरूषाच्या आणि ज्ञानदेवांनी अमृतानुभवात वर्णन केल्याप्रमाणे देवोदेवीच्या एकत्रिकरणाशिवाय विश्वाची निर्मिती नाही म्हणून ह्या वासुदेवाने हातात ब्रह्यमायेच्या चिपळ्या घेतल्या आहेत. सात्त्विकतेचे प्रतीक म्हणून गळ्यात माळ, पायात चाळ आणि हातात टाळ आहे. नादब्रम्हाचा पावा तो वाजवतो आणि संतांच्या घरचा हा वासुदेव भोग सोडून त्यागाचे दान मागतो. अंगणात उभा राहिलेला वासुदेव म्हणू लागतो.

दान पावलं दान पावलं..
भिमाशंकरी महादेवाला
कोल्हापुरात महालक्ष्मीला
पंढरपुरात विठूरायाला
आळंदीमध्ये ज्ञानदेवाला
देहू गावात तुकारामाला
पैठणमंदी एकनाथाला
सज्ञनगडी रामदासाला
दान पावलं दान पावलं ..
कर जोडोनी विनविती
तुम्ही वासुदेव वासुदेव म्हणा ।
नको गुंतू विषयकामा
तुम्ही आठवा मधुसूदना ....

आणि संतांनी दिलेले विवेकाचे दान माझ्या झोळीत पडले आहे म्हणून ''दान-पावलं'' म्हणत, गिरकी घेत एका अंगणातून दुसऱ्या अंगणात निघून जातो.

भारूडातील लोकभूमिका आणि रूपक

प्रत्येक भारूडाच्या पाठीमागे रूपक आहे. मराठी संतांनी आणि विशेषत: नाथांनी भारूडांच्या माध्यमातून रूपकांचे भांडारच खुले केले आहे. भोग सांडून त्यागाचे दान मागणारा आणि त्यासाठी रामनामाची महती गाऊन समाजाला जागे करणारा पहाटसमयीचा 'वासुदेव', अविवेकाने देह गावचा नाश होत आहे म्हणून 'सद्‌गुरूला शरण जा' असा विवेकाचा होरा सांगणारा 'जोशी,' सामाज़िक संतुलनाला बाधा आली असता

समाजाच्या स्वास्थ्यासाठी दैवी शक्तीला आवाहन करून 'बये दार उघड' म्हणत थयथयाट करीत गावगाड्यात येणारा आणि विकारांवर कोरड्याचे फटके मारणारा 'पोतराज', हातात संबळ घेऊन विश्वरूप जगदंबेसाठी भाव भक्तीचा गोंधळ घालणारा 'गोंधळी', ज्ञानाची दिवटी पेटवून त्याच्या उजेडात विकारांच्या अंधःकाराला नाहीसा करणारा 'भुत्त्या', सगुण-गुण मायारूपी 'कोल्हाटीण', अज्ञानाने आत्मदृष्टीस अंधत्व आलेला 'आंधळा', ज्ञानाच्या अहंकारामुळे व साधु-संतांची निंदा केल्याने वाणीचे तेज हरविलेला 'मुका', देहरूपी जमिनीतील विषय वासनांचे तण काढून मशागत करणारा 'माळी', स्त्रीकामासक्तीने वाटेल तेथे धडका मारणारा 'एडका', अद्वैताच्या महाद्वारात घातलेली भाव-भक्तीची किंवा जीवा-शिवाची 'फुगडी', जीवाजीरावास (जीवास) शिवाजीरावाची (शिवाची) आठवण करून देण्यासाठी घातलेला 'जोहार' या सारखी भारूडातील रूपके संतांच्या लोकोन्मुख वृत्तीची साथ देत आहेत, आध्यात्मिक उपदेश आणि नीतीसंकल्पना सांगून नृत्य, नाट्य, संवाद, संगीत आणि लोकभूमिकांना रूपकात्मक आविष्कार घड़विणारी भारूडे मनोरंजनातून लोकशिक्षण घंडवित आहेत.

देवा, गोंधळाला यावे

महाराष्ट्राच्या लोकसंस्कृतीमध्ये 'गोंधळ' परंपरेचे स्थान महत्त्वपूर्ण आहे. कुळधर्म, कुळाचारामध्ये महाराष्ट्राच्या घराघरामध्ये गोंधळाची परंपरा आहे. गोंधळी हे लोकधर्माचे पुरोहित आहेत. गोंधळी हे रेणुकेचे आणि तुळजाभवानीचे उपासक आहेत. आपली उत्पत्ती जमदग्नी आणि रेणुका यांच्यापासून झाली असून माहूर हे आपले मूलस्थान आहे, अशी गोंधळ्यांची धारणा आहे. गोंधळ्यांची रेणूराई किंवा रेणुकराई असे दोन प्रकार पडतात. रेणूकेचे उपासक ते रेणुराई तर तुळजाभवानीचे उपासक ते कदमतराई. रेणुका महात्म्यात गोंधळ परंपरेविषयी एक रंजक कथा आली आहे. परशुरामाने बेटासूर दैत्याचा वध केला. त्याचे शीर तोडले. त्या शिराच्या ब्रह्मरंध्रात त्याच्याच शीराचे तंतू ओवले आणि ते खांद्यावर घेऊन 'तिंतृण तिंतृण' असा ध्वनी काढीत परशुरामाने जे पहिले मातृवंदन केले, त्यातून गोंधळाची परंपरा उगम पावली असे सांगितले जाते. गोंधळाची परंपरा किती प्राचीन आहे हे समजणे कठीण आहे; परंतु ज्याला लौकिक अर्थाने देवीच्या उपासनेचा गोंधळ म्हणून संबोधले जाते. त्या तुळजाभवानीची प्राचीनता इ.स. १००० पूर्वी जाते. यादवकालीन मराठी वाङ्मयात गोंधळाचे जे उल्लेख येतात यावरून गोंधळाचा संबंध मूळात भूजमाता या देवतेशी असावा. नंतर ही भूजमाता महाराष्ट्रात लोकप्रिय झालेल्या रेणुकेत समाविष्ट झाली असावी असे वाटते. वरंगळ्यांचा गणपती काकतीया गजसेनाप्रमुख नायक याने १२४० मध्ये रचलेल्या 'नृत्यरत्नावलीत' कल्याणीचा चालुक्य

राजा सोमेश्वर (तिसरा) याने आपल्या राजधानीत भूतमाता उत्सव प्रसंगी गोंधळाचा कार्यक्रम केल्याचे संदर्भ आहेत. तर पुराणकाळी वैशाख वद्य प्रतिपदा ते आमावस्या ह्या पंधरवड्यात भूतमातेचा उत्सव होत असे, अशी माहिती स्कंद पुराणाच्या प्रभास खंडात आढळते. संगीत रत्नाकर, संगीतसमयसार, नृत्यरत्नावली, औमापतम, भरतार्ण इ. संगीत नृत्य विषयक ग्रंथात गोंधळाचा समावेश 'गौंडलीनृत्य' या नावाने झालेला आहे.

पूर्वी लोकजीवनात घराच्या ओसरीवर नाहीतर अंगणात कुलदेवतेचा गोंधळ घातला जात असे. समोरच्या चौरंगावर गव्हा-तांदळाचा चौक भरलाय. त्यावर कलश ठेवलाय. त्यावर शाळूंचं मखर उभं केलंय. डोक्यावर कंगणीदार पिळाची पगडी, अंगात अंगरखा, गळ्यात कवड्याच्या माळा, कपाळावर हळदी कुंकवाचा मळवट भरलेला, असा गोंधळी गोंधळाला उभा ठाकतो. संबळ वाजू लागतो. तुणतुणे आणि टाळांचा ठेका धरला जातो. चार - पाच गोंधळी उभे राहून गोंधळाला सुरूवात करतात. पहिला गोंधळाचा गण होतो. संबळीच्या ठेक्यावर तोडा देत हा गण संपतो. मग जगदंबेचे स्तवन आणि देवदेवतांना गोंधळासाठी आवातणं दिलं जातं. . . . .

माहूर गड अंबिके गोंधळा यावे
तुळजापूर भवानी गोंधळा यावे
येरमाळा येडूबाई गोंधळा यावे
कोल्हापूरची महालक्ष्मी गोंधळा यावे
जेजुरीच्या खंडेराया गोंधळा यावे
आळंदीच्या ज्ञानदेवा गोंधळा यावे
देहूच्या तुकारामा गोंधळा यावे
पैठणच्या एकनाथा गोंधळा यावे
साती समींदरा गोंधळा यावे
नव लाख तारांगणा गोंधळा यावे

हे आवातणं चालू असताना अंगणात देव-देवता, संत, महंत आले आहेत. त्यांच्या आगमनाने गोंधळात रंग भरला आहे. ह्या भूमिकेतून गोंधळी स्वतःच रंगून जातो आणि गोंधळाच्या निरुपणाला सुरूवात करतो.

गणाचार्य, मानाचार्य, संभाचार्य
चारवाणी, चारखाणी
मग नमावी शांभवानी
असा हा जगदंबा देवाचा - गोंधळ मांडिला ...

मग देवीची स्तुती आणि स्वरूप वर्णन करणारी पारंपारिक गीते गायली जातात. त्यानंतर गोंधळाचा नाईक पूर्वरंग आणि उत्तररंग अशा दोन भागांत देवीची लीला वर्णन करतो. एखादे लोककथात्मक आख्यान किंवा भेदिक आख्यान रंगविले जाते. शेवटी देवीची आरती होऊन हा गोंधळ संपतो.

गोंधळाच्या परंपरेचे मोठेपण ओळखून संतांनी गोंधळाला भारूडात स्थान देऊन गोंधळाची रूपके मांडली आहेत. संत एकनाथांनी स्वतः गोंधळी होऊन विठ्ठलरूप जगदंबेचा गोंधळ घातला आहे. संतांनी वर्णन केलेले गोंधळाचे रूपकही खूपच अर्थपूर्ण आहे. या गोंधळासाठी स्वर्ग, मृत्यू, पाताळ या त्रिलोकांचा व्यापक मंडप घातला आहे. त्यावर चार वेदांचा फुलवरा बांधला आहे.

भरिला ह्रदयी चौक भोग आनंदा घातला वो ।
सोऽहं सुमन माळा घट पूर्णत्वे भरिला वो ।

ह्रदयाचा चौक भरला. सोहं सुमनमाला घालून पूर्णत्वाचा घट त्यावर स्थापिला. अहं धूप जाळून सद्‌भावाची धूपारती केली. जीवा-शिवाचा संबळ वाजवून जीवा-शिवाच्या ऐक्याचा नाद घुमविला. तेहतीस कोटी देवांना म्हणजेच व्यापक दैवी शक्तीला या गोंधळासाठी आवातणं देऊन संतांनी आषाढी कार्तिकीला विठाई जगदंबेचा भक्तीरुपी गोंधळ घातला आहे. संतांनी गोंधळाच्या लोकप्रवाहाला भक्तीप्रवाहाकडे नेऊन भक्तीचा आविष्कार घडविला आहे.

तमाशा - लावणी

ज्या गावात कीर्तन झालं नाही आणि ज्या गावाने तमाशा पाहिला नाही असं महाराष्ट्रात गाव नाही; इतका महाराष्ट्राच्या लोकजीवनाशी एकरुप झालेला मनोरंजनाचा लोककला आविष्कार म्हणजे 'तमाशा' होय. इसवी सनाच्या पहिल्या शतकात राजा सातवाहनाच्या वंशातील 'हाल' नावाच्या कलाप्रेमी राजाने निर्माण केलेल्या 'रतिनाट्य' ह्या प्रकारात तमाशाची बीजे आढळतात. संत ज्ञानदेवांच्या काळीही 'गंमत' किंवा 'खेळ तमाशा' या नावाने हा लोकरंजनाचा प्रकार सर्वश्रुत होता. उत्तर पेशवाईत तमाशा कलेला राजाश्रय मिळाला. याच काळात 'शाहीर रामजोशी, होनाजी बाळा, परशराम, प्रभाकर, अनंतफंदी, सगनभाऊ यासारखे अनेक शाहीर उदयास आले. या शाहिरांनी अनेक लावण्या लिहून त्या तमाशातून सादर करून मराठी लोककलेच्या प्रांतात 'लावणी' हा प्रकार लोकप्रिय केला. गण, गौळण, लावणी, भेदिक आणि मुजरा या पाच प्रकारांत रूढ असणारा पेशवेकालीन तमाशा निश्चित रूप घेऊन समाजापुढे आला आणि पुढे

ढोलकीतला तमाशा हा प्रकार रूढ झाला. सन १८६५ च्या सुमारास 'उमा बाबूने' 'मोहन बटाव' हा पहिला वग लिहिला आणि तमाशात वगनाट्य सादर होऊ लागले. पठ्ठे बापूरावांनी गण, गौळण, लावणी आणि भेदिक रचना करून तमाशाला लोकप्रियता प्राप्त करून दिली. तर लोकशाहीर अण्णाभाऊ साठे यांनी तमाशाचें लोकनाट्यात रुपांतर करून 'तमाशा' ह्या लोककलेला चळवळीचे रूप देण्याचा फार मोठा प्रयत्न केला आणि पारंपारिक तमाशा हा लोकनाट्याचे रुप घेऊन रंगभूमीवर तसेच गावगाड्यातही लोकप्रिय झाला. लोकरंजनाबरोबरच तो लोकशिक्षण घडवू लागला. तर पदलालित्य आणि शब्दलालित्याने मराठी लावणी बहरुन आली.

लोकरंजन आणि प्रबोधन

चैतन्याची थाप डफावर
लागे शाहिरी गर्जाया ....

चैतन्याची थाप डफावर पडली आणि पोवाड्याच्या वीरश्रीने मरगळलेलं मराठी मन खडबडून जागं झालं. शाहिरांनी पोवाड्यातून इतिहास उभा केलाय. पण आदर्शांचे गुणगाण करीत चिरस्थायी जीवनमूल्ये समाजात रूजविली. त्यांनी राष्ट्रभावना जागविल तसेच भगवंतांची लीला रुपधारी पद्धतीने मांडून नृत्य, नाट्य, संवाद, लोकभूमिका, पदे यातून गावगाड्यात ललिते रंगू लागली. वाघ्या, मुरळींनी खंडेरायाचं 'जागरण' मांडलं. कीर्तन, भारुड, जागरण, गोंधळ, शाहिरी, लावणी, ललित, दशावतार या लोककला प्रकारांच्या समर्थ आविष्कारातून लोकरंगभूमीचे व्यापक रुप उभे राहिले. मराठी लोकजीवनाचे उत्कट भावदर्शन त्यात घडले. लौकिक लोकजीवनातील प्रसंगांना अलौकिक आविष्काराचे स्वरूप देऊन लोककलांनी समाजाला जागते ठेवले. आध्यात्मिक उद्‌बोधन, सामाजिक प्रबोधन आणि लौकिक लोकरंजन घडवित लोकसंस्कृतीचे उत्कट दर्शन घडविणाऱ्या लोककला आपल्या मूळ परंपरेला बाधा न आणता विविध स्थित्यंतरातून वाटचाल करीत आजही समर्थपणे उभ्या आहेत.



८. लोकसंस्कृतीतील प्रतीकपूजा

- गंगाधर मोरजे

लोकसंस्कृती संबंधी थोडेसे

संस्कृती ही नदीच्या प्रवाहासारखी सदैव गतिमान असते. अनेक व्यक्ती, लोकसमुहांना आपल्या अंगाखांद्यावर खेळवित ती प्रवाही राहते. कधी लहानाचे बोट आपुलकीने पकडून वाहात असते. तसेच लहानमोठे झरे, गढूळ पाण्याचे ओढे, स्वच्छ पाण्याचे निर्झर, ह्या साऱ्यांना सामावून वाहात राहणे, हा नदीचा स्वभाव असतो. नदीच्या गतिमान स्वरूपाला स्वतःचा असा आकार लाभतो. तसेच संस्कृती ज्या काळात व परिसरात प्रवाही असते, त्या विशिष्ट काळात ती संस्कृती परंपरा म्हणून ओळखली जाते. तेव्हा ती अनेक रंगाच्या, अनेक धाग्यांनी विणला जाणारा पट किंवा गोफ असते. संस्कृती ही वैयक्तिक किंवा विशिष्ट समूह जीवनाच्या मालकीची बाब नसते. अनेक विचार प्रवाह, कलाप्रवाह एकत्र येऊन संस्कृती ही संथ गतीने साकार होत असते. व ती समाजाच्या मालकीची गोष्ट असते. आजवर लोकसंस्कृतीवर खूप लिहिले, बोलले गेले आहे, जात आहे. त्यातून अधिक्याने जाणवते, म्हणून जरा विस्ताराने लिहावे लागत आहे. लोक-संस्कृतीवर लिहिणाऱ्या, बोलणाऱ्याचा सूर असा असतो की, लोकसंस्कृती म्हणजे ग्रामीण, आदिवासी, एकूण समाजातील तळागाळातील लोकांची, लोकसमुहाची जीवन शैली. लोकसंस्कृती म्हणजे अशिक्षित, अडाणी, मागासलेल्या लोकांचीच असते. सुशिक्षित, वरच्या वर्गाची, शिष्ट वर्गाची संस्कृती परंपरा नसते, आणि त्यांची संस्कृती परंपरा असलीच तर ती विकृत, दिशाहीन असते. असे मानले जाते, पण ते खरे नव्हे. खरं तर संस्कृती प्रवाही असते, असे मान्य केलं की ती सर्वांना आपल्यात सामावून घेऊन वाहणारी असते, हे आपण मान्य केल्यासारखे असते. अभिजात, शिष्ट लोकांची संस्कृती परंपरा आणि तथाकथित लोकसंस्कृती परंपरा-एकाच काळात,एकाच स्थळांत आपआपल्या परीनी प्रवाही असतात. इतकेच नव्हे तर त्यांचे आदान प्रदान, अभिसरण होऊन, अधिक समृद्ध, समर्थ होऊन, त्या काळाची, स्थळांची संस्कृती म्हणून, 'आपलेपण' वेगळेपणाने दाखवितात.

खरं तर एकूण विश्व पसाऱ्यात आपले 'असतेपण' शोधणे हा लोकसाहित्य ज्ञान-क्षेत्रांचा ध्यास असतो. त्या विश्वपसाऱ्यात, ज्याच्या त्याच्या जाणीवानुसार त्याला त्या संदर्भात जे आकलन झालेले असते, ते प्रकट करण्याची त्याची धडपड असते, त्यातून ललित साहित्य, विदग्ध साहित्य, कला प्रकार प्रेरणा घेतात. ती अभिव्यक्ती अनेक

साधनांद्वारे होते. भाषा, रंग, रेषा, माती, दगड, स्वरादी साधने त्यासाठी वापरली जातात, तर विशिष्ट लोकसमूहाच्या जीवनशैलीतून, सण, रिवाज, उत्सव, पेहराव आदीतून विशिष्ट संस्कृती परंपरा व्यक्त होत असते. इतक्या विस्ताराने लिहायचे कारण, लोक संस्कृतीचा अर्थ अधिक व्यापक, सर्वांना बरोबरीने घेऊन जाणारा असावा. कारण अभिजात संस्कृती परंपरेने लोकसंस्कृतीला प्रवाही राहाण्यासाठी स्थलकालसापेक्ष असे बरेचसे दिले आहे, तसेच अभिजात संस्कृती परंपरेला लोकसंस्कृतीनेही खूप देऊन प्रवाही केले आहे. ही वस्तुस्थिती नाकारण्यात अर्थ नाही. उदाहरण देऊन सांगायचे झाले तर संस्कृती परंपरा रहाटगाडग्यासारखी प्रवाही असते, भरलेले घडे रिकामे, आणि रिकामे घडे भरीत प्रवाही राहणे हा त्या संस्कृतीचा नैसर्गिक स्वभाव असतो. या जाणिवेतून 'लोकसंस्कृतीतील प्रतीकपूजा' संबंधी आपणाला विचार करावयाचा आहे.

लोकसंस्कृती अभिव्यक्ती किंवा प्रकटीकरणाची साधने

कुणाही व्यक्ती किंवा समूहाचे आपणाला आकलन होते म्हणजे काय घडते? त्याचे बोलणे, वागणे, त्याने केलेल्या विविध हालचाली, सादर केलेले सणोत्सव आदी बाबीतून त्याची जीवनशैली आपण समजून घेत असतो. म्हणजे असे की, मला एका घड्याचे चित्र काढावयाचे असेल, तर कागदाच्या पृष्ठभागावर रेषांनी मी पृष्ठांचा काही भाग विशिष्ट आकारात बंदिस्त करतो, या बंदिस्त आकाराच्या आणि बाह्य अवकाशाच्या संदर्भात, माझे चित्र समजून घ्यायचे असते. प्रत्येक वेळी, ती ती वस्तू, संकल्पना समोर आणून वास्तवात उभी करून संवाद करणे, विचार-विकारांचे आदानप्रदान करणे शक्य नसते. त्यासाठी परंपरेने आलेले संकेत, प्रतीके, चिन्हे, खुणा वापरून माणसाला संज्ञापन साधावे लागते. हे ते संकेत, प्रतीके, चिन्हे, खुणा केवळ भाषा व्यवहारात असतात असे नाही, तर वास्तू, शिल्प, स्वर, नाट्य, व्यवहार आदीतही आपण प्राधान्याने संकेत प्रतिकांची भाषा बोलत असतो. अशा संकेत, प्रतिकांची निर्मिती त्या त्या संस्कृती जीवन परंपरेतून होत असते. इतके नव्हे तर त्यांना अर्थ वा आशय प्राप्ती त्या संस्कृती परंपरेच्या स्थलकालसापेक्षतेतून प्राप्त झालेली असते.

कोणतीही संस्कृती मुळातून आकलन करून घ्यायची असेल, तर ती ज्या ज्या साधनांतून प्रकटीकरण करीत असते, अभिव्यक्त होत असते, त्या त्या साधनांचे स्वरूप आणि कार्य समजून घेणे अपरिहार्य ठरते. म्हणजे विशिष्ट संस्कृती परंपरेतील लोकसमूहाच्या चालीरीती, श्रद्धा, आचारविचार, दैवतकल्पना, भाषा, शिल्प, संगीत, लोककला किंवा कला प्रकार, खेळ आदी अंगांनी त्या लोकसमूहाचे होणारे प्रकटीकरण आकलन करून घ्यायला हवे. बऱ्याच वेळा हे आकलन मौखिक, लिखित भाषांच्या अंगानी प्रामुख्याने

केले जाते. माणसाच्या एकूण (अवघ्या) प्रकटीकरण साधनसामग्री पैकी 'भाषा' हे एक साधन आहे. अन्य साधने म्हणजे शिल्प, वास्तू, संगीत, चित्रकला आदी भाषिक नसलेली साधनेही तितकीच महत्त्वाची असतात, ते सोयीस्करपणे विसरले जाते. ती सारी भाषेसारखीच प्रकटीकरणाची साधनरूपे असतात. त्या साधनाद्वारा आपण आत्मप्रकटीकरण आणि आत्मनिवेदन करीत असतो. जाणवलेल्या भावना विचारांना, आकार, रूप, 'बंध' देण्यासाठी नवी नवी चिन्हे, खूण, शब्द, संकेत, प्रतीके निर्माण करीत असतो. सुरूवातीला ती प्रक्रिया नवनिर्मिती प्रक्रियेसारखी असते. कालांतराने ते चिन्ह, खूण समूहजीवनात रूढ होऊन, प्रकटीकरणातील एक 'संकेत' साधन स्वरूप बनून जाते. संकेत, चिन्ह अमूक वस्तूला व अमुक संकल्पनेला अमुकच का? याला तर्कशुद्ध उत्तर नसते, संभाव्य उत्तर कदाचित सांगता येईल. पण रूढी, परंपरेने तो संकेत विशिष्ट प्रकटीकरण साधनाला लाभतो, एवढे खरे. तेव्हा प्रकटीकरण व्यवहार संकेत आणि प्रतीके या दोघांची चिन्हे, जी लोकसमूहाने स्वीकारलेली असतात, त्या आधारे चालतो.

लोकव्यवहारात शब्द, चिन्ह, खूण येण्यामागे पुढील कारणे संभवतात.

अ) संकल्पना - म्हणजे एखाद्या सामान्य वा अमूर्त तत्त्वाचे बुद्धीच्या मदतीने आकलन करण्यासाठी आलेला शब्द, चित्र, सूर, वास्तू आकार आदी. उदा. सौंदर्य-ताजमहालाचे चित्र.

ब) संवेदन अगर प्रत्यक्ष ज्ञान- म्हणजे एखाद्या मूर्त व उपस्थित वस्तूचे इंद्रिये आणि बुद्धीभावना यांच्या सहाय्याने होणारे आकलन - टेबल (चित्र).

क) कल्पन - म्हणजे एखादी मूर्त परंतु अनुपस्थित वस्तू मनःचक्षुपुढे आणणे. उदाहरणार्थ - सोन्याचा पर्वत, रूपेरी धारा.

ड) पद किंवा शब्द - म्हणजे संकल्पना, संवेदन किंवा कल्पन यांनी आकलन केलेले एखादे तत्त्व दर्शविणारे उच्चारित, लिखित चिन्ह. (हे भाषेच्या संदर्भात - अन्य साधने आपापली चिन्हे योजतात - सापाचे चित्र, मातीचा बैल, वाळूचे शिवलिंग आदी)

इ) प्रतीक - प्रतीकाने एखाद्या वस्तूच्या शाब्दिक, खूण, चिन्हापेक्षा अधिक खोल अर्थ सूचित होतो. प्रतिकासाठी वापरला गेलेला शब्द किंवा अन्य चिन्ह किंवा खूण आशयदृष्ट्या व अर्थदृष्ट्या स्थळ-काळ संदर्भात प्रसरणशील असते (Evocative) त्यासाठी स्पष्टीकरणासाठी अनेक उदाहरणे देऊन, प्रतीकाचा उलगडा करावा लागतो.

अशा प्रतीकांचा व चिन्हांचा अर्थ लावण्यासंबंधीच्या नियमांचा तात्त्विक उहापोह व प्रत्यक्ष वापर करणाऱ्या शास्त्राला प्रतीक मीमांसा म्हणतात. (हर्मेन्युटिक्स)

चिन्हे, खुणा आणि आम्ही?

तसे पाहिले तर आपले भाषिक व्यवहार काय किंवा अन्य लौकिक व्यवहार काय, सारे काही खाणाखुणा, चिन्हे, प्रतीके, संकेत स्वीकारून चाललेले असतात. प्रत्यक्ष वास्तव, तर्क या संबंधी आपण किती बोलत, लिहीत असलो, तरी 'इतिसंकेत:' परंपरा सोडून आपण कोणताही लौकिक व्यवहार करू शकत नाही. घोड्याला-घोडाच का म्हणायचे? समजायचे? तर त्याला उत्तर 'इतिसंकेत:' असेच भाषाशास्त्र देईल. त्याला 'गाय' म्हणाल तर व्यवहार चालणार नाही. तेव्हा त्या चिन्हे, प्रतीके संदर्भात बुद्धिवाद्याचा दृष्टीकोन पाहून आपण लोकसंस्कृतीतील प्रतीकपूजेसंबंधी विचार करू.

'पुराणकथा आणि लोकवाङ्मय यांचा निकटचा संबंध आहे. प्रतीके आणि पुराणकथा या संदर्भात बुद्धिवादी म्हणतात की प्रतीके आणि पुराणकथा या निव्वळ कल्पनेतून निघतात. मनोव्यापाराचा हा खालचा टप्पा आहे. उपबोध मनातून निर्माण होणाऱ्या भावांचा व भयाचा हा विवेकशून्य उद्रेक आहे. तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान व संस्कृती या गोष्टी यांच्यापेक्षा श्रेष्ठ आहेत.' (लोकसाहित्य- बदलते संदर्भ- बदलती रूपे - गं.ना. मोरजे पृ. ८८, १९९७).

या उलट अर्थबोधशास्त्राचे अधिकारी पॉल रिकोअर सांगतात, 'प्रतीके व पुराणकथा वास्तविक (नैसर्गिक) विज्ञानातील सिद्धांताप्रमाणे निश्चित व निकषणीय नाहीत किंवा तत्त्वज्ञानाप्रमाणे असंदिग्ध व तर्कशुद्ध विचारसरणीच्याही नाहीत. तरीही प्रतीके व पुराणकथा नित्य, अनिर्वचनीय, परमपवित्र व अतीत अशा परतत्त्वाचे स्वरूप व्यक्त करण्याची घडपड करणाऱ्या कथा आहेत. प्रतीके, सीमित वस्तू असीमितात सहभागी होतात. त्या गोष्टीचा आपल्याला अधिक खोलवर विचार करायला लावतात. तसेच ती (प्रतीके) मर्त्य व अमर यांच्या परस्परसंबंधात मानवाला पूर्णाशांने निगडीत करतात (उनि. पृ. ९८).

प्रतिकांची पूजा कशासाठी?

आपले आध्यात्मिक आणि लौकिक जीवन सुखकारक, समर्थपणे, समाधानाने जगण्याची प्रत्येकाची मनोमन इच्छा असते. ह्या इच्छा प्राप्तीसाठी आध्यात्मिक आणि लौकिक क्षेत्रात त्याला काही गोष्टी कराव्या लागतात. ज्या परमेश्वराने जन्म दिला, त्याचे ऋण त्याला फेडायचे असते, ज्या जगाने सुंदर परिसर-अन्नधान्य, फळे फुले दिली, त्याविषयी कृतज्ञता व्यक्त करायची असते. ज्या लोकसमूहात तो घडला, स्नेहसंबंध जुळले-समविचारी लोक भेटले, त्यांच्यासंबंधी आपुलकी व्यक्त करायची असते. परमेश्वर

असो, जग असो, माणूस असो, प्राणीजात असो, ज्यांच्या ज्यांच्याकडून जे जे काही सुखाने, समर्थपणे जगण्यासाठी घेतलेले ऋण असते, ते ते ज्याचे त्याला परत करण्याची सत्त्वशील माणसात एक सुप्त इच्छा असते. इंद न मम। असे संस्कृती परंपरेने त्याला शिकविलेले असते. प्रत्यक्ष व्यवहारात जीवन जगत असताना त्याला ज्याचे त्याला, त्याने ज्या स्वरूपात घेतलेले असते, त्या स्वरूपांत देणे शक्य नसते. तेव्हा देण्यासाठी तो चिन्हे, प्रतीके यांचे सहाय्य घेतो. त्या द्वारा तो कृतज्ञता, प्रेम, बंधुता- आदर आदी भावना व्यक्त करतो. पूजा आपल्यातले चांगले वाईट समर्पण करण्यासाठी असते. भक्ती म्हणजे परमेश्वरांत लय पावणे, आपले असे स्वतंत्र अस्तित्व न राखणे हे असते. हे सारे लौकिक व व्यवहारिक पातळीवर प्रत्यक्षात घडवून आणणे अनेक दृष्टीनी शक्य नसते. त्यासाठी प्रतीके-चिन्हे या साधनांनी, एक भावमय सृष्टी माणसाच्या सर्जनशील शक्तीने निर्माण केली, ती म्हणजे 'लोकसंस्कृतीतील प्रतीकपूजा' होय.

प्रतीक पूजनीय केव्हा ठरते?

भाषेत वा प्रगटीकरण साधनांत लौकिक पातळीवर- चिन्हे, खुणा चालू असतात. ती व्यवहाराच्या देवघेवीची रूढींनी मान्य केलेली, स्वीकारलेली साधने असतात. उदा. शंभर रूपयांची नोट, त्याला शंभर रूपये किंमत असते, ते व्यावहारिकमूल्य. त्यापलीकडे व्यवहारात त्याला अर्थमूल्य नसते. पण 'आजचे जग म्हणजे नोटांचा बाजार आहे' यांत 'नोटांचा बाजार' हे प्रतीक कुठलेतरी अन्य संस्कार घेऊन व्यक्त होते. तेव्हा आशय-अर्थ प्रसरणशील बनतो. म्हणजे व्यवहारिक शब्द, खूण, वस्तू प्रतीक होण्यासाठी आणि पूजनीय ठरण्यासाठी कुठल्यातरी संस्कारातून त्याला जावे लागते. कसे ते पहा. प्रसाद शब्द किंवा प्रसाद म्हणून दिली जाणारी वस्तू वा पदार्थ 'प्रसाद' जाणीवेच्या पातळीवर जाण्यासाठी लोकांनी त्या पदार्थांत दैनंदिन व्यवहाराच्या लौकिक पातळीवरील जाणीवेहून अधिक काही जाणवण्याची गरज असते. तसे पाहिले तर रोजचे जीवनभरणाचे अन्न, शक्यतर अधिक नेटके वाढून, देवाला आपण 'नैवेद्य' 'निवद' दाखवितो. तो देवाने स्वीकारावा म्हणून योग्य ते आवाहन करून, योग्य अशा संस्कारांनी देवाला अर्पण करतो. जेव्हा का देवाने ते अन्न स्वीकारले अशी आपली भावना होते, तेव्हा आपला लौकिक नैवेद्य 'प्रसाद' शब्द वस्तू, पदार्थ प्रतीक बनते. म्हणजे आपणाला परमेश्वर कृपाशीर्वादाचे सर्व आशय, त्या प्रतीकात सामावलेले-एकवटलेले जाणवतात. तेव्हा ते प्रतीक पूजा स्वरूप बनले. हेच तात्त्विक स्वरूपात सांगायचे झाले तर असे सांगता येईल. या विश्वपसाऱ्यांत जे आपण पहातो, अनुभवतो. जाणतो, ते ब्रम्हांड आपण एका चिन्हांकित पिंडात, मूर्तीत व वस्तूत पहातो. तेव्हा तो शब्द, ती वस्तू त्या ब्रम्हांडातील जाणिवेचे

प्रतीक म्हणून आमच्या समोर येते. त्या जाणवलेल्या रूपाची कृतज्ञता, उपकार स्तुती करण्यासाठी आपण प्रतीक पूजा करतो. पूजा हा विधी, सांस्कृतिक परंपरेने धार्मिक विधीत प्रामुख्याने समाविष्ट असतो. पण सामाजिक, राजकीय आदी क्षेत्रांतही प्रतीक पूजा असते, हेही लक्षात घेण्यासारखे. यथावकाश त्यासंबंधी पुढे विचार करू.

आपल्या मराठी संस्कृती परंपरेत, मग ती अभिजनांची असो, लोकांची असो, कोणतेही कार्य गण, गणेशवंदन, गणेशस्तुती, गणेश आवाहनाने होते. त्यावेळी गणेशमूर्ती, गणेशाचे सोंग, गणेशाची प्रतिमा, विड्याच्या पानावर ठेवलेली सुपारी आदी लौकिक दृष्ट्या असणाऱ्या सांकेतिक अर्थाच्या वस्तू आणल्या जातात. पण त्या वस्तू आणून विशिष्ट संदर्भव्यूहात ठेवून, आवाहन करून, त्या वस्तू, चित्रांत, चिन्हांत जाणीव पूर्वक प्राणप्रतिष्ठा केल्यावरच त्या परंपरेतील सांकेतिक चिन्हे, वस्तू 'प्रतीकस्वरूप' पावतात. पूजेसाठी ती 'प्रतीकस्वरूप' मूर्ती वा चित्र वा चिन्हाचा वापर करतात, दुसरे म्हणजे सर्वांगांनी आवाहन करून त्या चिन्हांत प्रतीकांत प्राण ओतला गेला आणि ते प्रतीक चैतन्यस्वरूप झाल्याचे जाणवूनच संस्कृती परंपरेत प्रतीकपूजा होते. मग गणेशाचे चित्र सुंदर, शोभायमान, आरास करण्याजोगे असले तरी ते देखाव्यापुरते, ठरते. ते पूजनीय ठरत नाही.

त्या दृष्टीने ज्ञानदेवांनी ज्ञानदेवीच्या आरंभी शब्दप्रतीकानी उभे केलेले गणेशस्तवन, प्रतीक पूजेचे अलौकिक उदाहरण म्हणून सांगावे लागेल. एक तर ही केवळ सहाभुजांची गणेश मूर्ती नाही. ती षड्दर्शनांचे प्रतीकरूप आहे, एवढेच नाही तर तिच्या ठायी गुरू, गणेश, परमेश्वर एकवटलेले आहे, सकलबुद्धी प्रकाश आहे. ज्ञानदेवांनी सहा हात, सोंड, कंबर बंध, नाट्यादी कलाचे नूपूर बांधून, त्याला नृत्य गणेश बनवून कला, विद्याचा देव बनविला आहे. ग्रंथारंभी आवाहन करून नमिला आहे. नमन, प्रणिपात या शब्द संकेतात आणि नमस्कार यांत आशयदृष्ट्या मूळांत फरक आहे. वडिलधाऱ्याच्या आपण पायाला हात लावून पाया पडतो. त्यांचे सर्वार्थाने मोठेपण स्वीकारीत असतो. वृक्षाच्या मूळाला पाणी दिले जाते. त्यामुळे तो वृक्ष वाढतो. फळे. फुले देतो. मोठ्यांच्या पायाला हात लावून केलेले 'नमन' असे फलद्रूप होते अशी त्यामागची जाणीव असते. ज्ञानदेवांचीही 'गणेशप्रतिमा' केवळ रूपक, कल्पनारम्य नाही. त्यांच्या काळातील वास्तवजीवन, धर्मपरंपरा, परिसर आणि त्यांचे संस्कारक्षम मन त्यातून त्यांना स्फुरलेली प्रतिमा आहे. त्या व्यापक जाणीवेतून त्यांनी केलेली ती प्रतिकपूजा आहे. ज्ञानदेवी लोकसंस्कृतीत समाविष्ट करायची किंवा नाही ही माझ्यासमोर समस्या नाही. मराठी भाषेचा आणि मराठी संस्कृतीचा तो अटळ भाग आहे असे मी मानतो.

गोंधळ जागरणातील प्रतीकपूजा

परंपरेने समजल्या जाणाऱ्या गोंधळ जागरण या लोकसंस्कृती परंपरेत ही प्रतीकपूजा कशी केली जाते यासंबंधी विचार करावयाचा आहे.

गोंधळी लोकसमूदाय देवीचा गोंधळ घालतात. तसा हा मुळात धार्मिक उपासना विधी आहे. त्या पूजा विधीतही अनेक 'प्रतीके' मांडावर मांडून, अनेक देवतांना आवाहन करून त्यांच्या साक्षीने सांकेतिक शब्द, वस्तू, पदार्थांत दैवी प्राणप्रतिष्ठा करून, म्हणजे त्यांना (गोंधळी-भक्त यांना) अभिप्रेत आशय भरून झाल्यावर, त्या प्रतीकांची यथासांग पूजा होते आणि मग आख्यान होते.

प्रथम माहितीसाठी गोंधळाचे पारंपारिक चालत आलेले गीत व त्यातील प्रतीक शब्द देत आहे.

मूळ माय उदो उदो केला, निर्गुण निर्विकार
चौदेहाचा चौक ही केला त्रिगुणाचा आशर (?)
पंचभुतांचे पाच ऊस वाढे स्वर्गावर
नवलक्षे तारांगण अंबे **फुलवर** तुजवर ॥१॥
सत्रावीचा स्थापिला **अष्टजळाचे पान**
पंचतत्त्वाच्या **पांच कन्या,** तीनशेसाठ सुमन
सप्तधातूचे **सातहळकूंड**, नवरस **लिंब** पूर्ण
दस इंद्रिये **दाही खारका**, पावन करती मन
समोर बैसली **अर्धी मातृका** तुळिया येऊन मुनी
छपन्न कोटीचा मूळ येऊन अंबे सोहं मळी
चौ देहावर चौथी रे नऊ कोटीवर कांतायनी
अर्ध्यावर एक बारसोला नाटकबानी
ऐसा मिळून गोंधळ मर्दिला महा म्हैशासूर बळी
तू तूकाई अनुहात **चौंडका** सिंहनाद **संबळी**
दर्शन छत्तीस पाखंड, गोंधळाच्या मेळी ।
चित्तभाजु - उदो ओतिल चंद्रसूर्य **पोत**
एकवीस स्वर्ग हिंडून अंबा बसली पटाच्या आंत
पूजा घ्यायला बसले हंकडून आणि साधुसंत
ध्यानी भजनी प्रेमपुतळा अंबे नाचे विठ्ठल नाथ.

(लोकसाहित्य कलाविचार - पुणे विद्यापीठ, गं.ना. मोरजे, पृ. ६८-६९)

गोंधळाचा कार्यक्रम सुरू होण्याआधी गोंधळे लोक शुचिर्भूत होऊन, अंगणात वा विशिष्ट ठिकाणी चौक मांडून - मांड हा त्यांच्या परिभाषिक शब्द - पूजा रचतात. त्यावेळी पूजेसाठी लौकिक जीवनातील वस्तू मांडून, त्या वस्तूंना, शब्दांना, चिन्हांना त्या परंपरेच्या संदर्भात विधीच्या चौकटी अर्थ भरीत असतो.

मांड चौक = चौ देहाचा चौक

पांच ऊसाचे वाढे = पंचमहाभुते, चारही पायाला लावून वरती आकाश दिशेने एक येणे = स्वर्ग दिशेने जाणे.

फुलांच्या माळा फुले = चार ऊसानी तयार झालेल्या आकारावर लावलेली फुले - तारांगणातील नवलक्ष नक्षत्रे.

पाणी भरलेला मध्यवर्ती घट = अष्टजलाचे पान

त्या भोवतीच्या मातीच्या कऱ्या (भांडी) = पंचतत्त्वाचे संचय घट

सात हळकुंडे = सप्तधातूचे प्रतीक

पूर्ण लिंबू = नवरसाचे प्रतीक

दहा खारका = दशइंद्रिये प्रतीक

संबळ (वाद्य) = सिंहनाद.

गोंधळ घालणाऱ्या गोंधळी लोकांच्या आणि तो धार्मिक विधी पाहाणारांच्या जाणीवेनुसार त्या मांडावर त्या लौकिक वस्तू विशिष्ट तऱ्हेने आवाहन करून, विशिष्ट जागी ठेवल्या की, त्या वस्तू चिन्हात प्राणप्रतिष्ठा होते. ते प्रतीक अर्थपूर्ण होते. त्या प्रतीक साधनांची पूजा म्हणजे इष्ट देवदेवतांची पूजा असते, अशी धारणा असल्यामुळे संत देवाचे अवतार, संतांची पूजा म्हणजे देवाची पूजा, संत गुरूरूप असतात, गुरूंची स्तुती किंवा पूजा, त्यांच्या प्रतिकांची पूजा म्हणजे देवपूजा असे त्यांचे भान असते.

कोणत्याही संस्कृतीत प्रतीके, प्रतिमा येतात, तेव्हा त्यांचा अर्थ ती संस्कृती ज्या भौगोलिक परिसरात व काळात असते. तसेच तेव्हा ज्या स्वरूपाची कुटुंब व्यवस्था, समाज व्यवस्था अस्तित्वात असते किंवा ज्या सांस्कृतिक परंपरेत, उद्योग व्यवसायात लोक गुंतलेले असतात, त्यातून अशी प्रतीके निर्माण होत असतात. उदा. कृषिप्रधान परिसर, शेती व्यवसायात गाय, बैल, म्हैस, पाळीव जनावरे जीवनोपयोगी त्यातून 'पोळा'. अमावास्येला मातीचा, शाडूचा बैल, त्याची पूजा. वसूबारशीला - गायवासराची मातीची मूर्ती व चित्राची पूजा, दिवाळी आमावास्येला घोडे म्हशींची पूजा. ऋषीपंचमीला बैलांच्या श्रमाचे न खाणे, बैलांची पूजा. नागपंचमीला- नागाची मूर्ती, भिंतीवर अगर कागदावर

नागचित्र काढून त्याची पूजा. वारूळ आणि गर्भाशय साम्य जाणून सापाची भीतीपोटी केली जाणारी पूजा. औक्षण करून परमेश्वराने अधिक आयुष्य देण्यासाठी कृपा भाकणे, औक्षण प्रतीक बनते. भाऊबीज, दसरा अशा प्रसंगी हे प्रतीक आशयाने अधिक व्यापक बनते. आपट्याची पाने, दसऱ्याला धनाच्या रूपात जाणवतात. 'संक्रांतीला तीळगूळ' स्नेहबंध वृद्धींगत करणारे प्रतीक ठरले. नारळ, सुपारी ही खरे तर वनस्पतीच्या एका वर्गातील फळे. माणसाची प्रारंभ काळातील मनुष्य बळींची प्रतीके बनली. मानवसंहार प्राणी संहार थांबला. आता कोणताही धार्मिक विधी वा सामाजिक विधी असो, नारळ, आंब्याची पाने, तांदूळ (अक्षता) ही प्रतीके आली. त्या प्रतीकांच्या पूजेतून देव, समाज, जीवन सुखी आणि सामर्थ्यवान बनविता येते अशी समाजमनाची धारणा झाली. त्यातून प्रतीकपूजा चालू राहिली.

यादृष्टीने विचार करता, वारकरी संप्रदायातील 'जय जय रामकृष्ण हरी' हा मंत्र 'प्रतीक', तुळसीची माळ, बुक्का, गोपीचंदन, खांद्यावरील गुढी (पताका) ही 'प्रतीके' वारकऱ्यांना अतिशय महत्त्वाची आणि अर्थपूर्ण वाटतात. ती सारी प्रतीके ह्या लोकांच्या जीवनातून लाभलेली आणि आशय प्राप्त झालेली आहे. नाथ संप्रदायातील 'सामरस्य' प्रतीक, चंद्रही नसणे, सूर्यही नसणे, म्हणजे एकरूपता म्हणून त्या पंथातील 'आमावास्येचे' महत्त्व प्रतीक म्हणून महत्त्वाचे ठरावे.

महाराष्ट्रातील लग्न समारंभातील नवरा नवरीचे 'बाशिंग' प्रतीक हे कृषी संस्कृतीतील बैलाची शिंगे या कल्पनेशी संदर्भीत प्रतीक आहे. वेश्येला वाजतगाजत आणून मोठ्या समारंभपूर्वक तिने वधूच्या मंगळसूत्राचे मणी ओवणे हे वेश्या कधी विधवा होत नाही या समजूतीशी निगडीत प्रतीक आहे.

केवळ धार्मिक पातळीवर 'प्रतिकांची पूजा' होते असे नाही. वंदेमातरम्, जयहिंद, भारत माता की जय, जय किसान जय जवान, ही शब्द प्रतीके किंवा राष्ट्रीय ध्वज तिरंगा, शिवसेनाचा भगवा ह्या वस्तूही प्रतीके आहेत. त्याची प्रतिष्ठा राखावी त्यांना प्रणाम करावा असे संस्कृती परंपरा सांगते.

ही प्रतिक चिन्हे एका अंगांनी जुन्या वस्तूंना नव्या जीवनसंदर्भात नवा अर्थ अथवा नवा आशय देतात, तेव्हा ती आदरणीय ठरतात. काँग्रेसचा तीन रंगी झेंडा, मध्ये चरखा राष्ट्रीय झेंडा ठरतो, तेव्हा चरख्या ऐवजी चौवीस आऱ्यांचे चक्र मध्ये धारण करतो, तेव्हा आशयदृष्ट्या तो अधिक व्यापक ठरतो. त्यातील 'चक्र' गतिमानतेचे, परिवर्तनाचे द्योतक बनते. म्हणजे ज्या प्रतीकांत, चिन्हात अर्थाची प्रसरणशील शक्ती अधिक ते प्रतीक अधिक प्रभावी म्हणता येईल.

काही वेळा अनेक संकल्पना एकत्र आणून प्रतीक बनविले जाते. पंख असलेला घोडा, पंख असलेली मुलगी-परी, आदी. पहिल्या प्रतिकात घोड्याची शक्ती आणि पंखाचा वेग याचेकडून ती प्रतिमा बनते, तर दुसऱ्यात निरागस- कल्पनारम्यतेत रमणारी मुलगी असा आशय असतो. असो.

प्रत्येक संस्कृती परंपरेत प्रतीकांची पूजा रूढ असते. त्या प्रतीकांना प्रारंभी लोकजीवनातून अर्थ लाभतो. प्रतीके म्हणजे मूळ संकल्पनेची शब्द, वस्तू, खूण चिन्हे असतात. त्या प्रतीकांचा योग्य तो अर्थ जाणून, त्यानुसार आचरणाचा प्रयत्न करणे, प्रत्येक संस्कृती घटकाची जबाबदारी ठरते. कारण त्याला संस्कृती पंरपरा चालू ठेवायची असते.



९. लोकजीवनातील वर्षणविधींचे स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये

- डॉ. मधुकर वाकोडे

पावसावाचून काय करावं जमिनीला
भरतारा वाचून सोभा नाई कामिनीला

ज्या अनामिकेच्या काळीज प्रस्तरातून ह्या ओळी कोंबासारख्या टरारून वर आल्यात. त्यातून वर्षणाचा लोक- लौकिक महिमा मोठ्या उत्कटपणे आविष्कृत झाला आहे. लोक प्रतिमा कधी कधी असे लोकमानस नितळपणे व्यक्त करते. सूचक आणि सांकेतिक रीतींचा वापर करून त्या स्त्रीतत्त्वाने सृष्टी व्यवहारातील पौरूषाची... वृष्टीची अपरिहार्यता सूचित केली. परंपरेत स्त्री आणि धरित्री ह्या एकरूपच मानल्या गेल्यात. दोघीही सर्जनशील. बहुप्रसवा; पंरतु ही सर्जनक्षमता जलाच्या वर्षणावर अवलंबून असल्याने पावसाशिवाय जमीन आणि पतीशिवाय पत्नी... सौंदर्यवती व्यर्थ. दोन्ही स्तरावर वर्षण क्षमता महत्त्वाची.

गर्भादानविधी : अलैकिक पर्जन्योत्सव!

स्त्री ही सीता ...भूमीरूप लाभलेली. परंपरेत ती भूदेवता मानल्याने स्वाभाविकच वंशवृद्धीसाठी तिची सुफलन शक्ती पूजाविषय ठरली. गर्भादानविधी हा जसा सुफलनविधी आहे. तद्वतच तो एक अलौकिक पातळीवरील पर्जन्योत्सव ठरतो. श्रीमद्‌भागवत महापुराणाच्या दशम्‌स्कंधात जल हे रेतस्वरूप मानले आहे. 'द्रव्यै स्तद्रेतसा' पुरूषाच्या ठिकाणी असलेले वीर्य हे जलतत्वच त्याला पौरूषाप्रत पोहचविते. डॉ वासुदेव शरण अग्रवाल यांचे मते ''प्रजा संवर्धनकी दृष्टिसे मेघ के वर्षण और पुरूष के वर्षण मे न केवल भेद का अभाव है, बल्की गहरी समानता और व्यापक सम्बध है।''

स्वातंत्र्यपूर्व काळापर्यंत उच्चवर्णियात 'गर्भाधान' आणि सामान्य स्तरातील वैवाहिक विधीविधानात 'ओटीभरण' हा एक सुफलनविधीच होता. गर्भाधानाच्या रात्री लाल छिटकाव टाकलेले पातळ नववधूने नेसावयाचा निर्बंध होता आणि त्यावरून गर्भाधान कुणाचे हे कळत असे. सातवाहन काळापासून या विधीविधानाच्या पाऊलखुणा आढळतात. अनुत्पादक मेघ काय किंवा अनुत्पादक पुरूष काय.... निष्फळ. पुत्रदा

एकादशी, वैशाख शुक्लपक्षातील स्कंधषष्ठी किवा मुक्ताभरणव्रता सारख्या पारंपारिक विधींमागे प्राथमिक पातळीवरील लोकमानसच कार्यरत असतांना दिसते. मोर, नाग, यांच्या संबंधातील मिथकामध्ये मैथुनक्रिया पर्जन्योत्सवाच्या पातळीवरच रेंगाळताना दिसतात. स्त्रीपुरुष वंशवृध्दी.... समृध्दीसाठी पतीपत्नी नातेबंधात धन्यता मानतात ते केवळ वर्षणाच्या पातळीवर. लोकजीवनातील वर्षणविधीचे स्वरूप तपासताना मेघरूप पुरूषतत्वाच्या वर्षणाशी असलेला अनुबंध देखील महत्वाचा ठरतो. मानवजीवन निसर्गाधिष्ठित असल्याने निसर्गाची अनुकृती म्हणून प्रकृती ठरते. अवर्षणाच्या झळा बसताच मानवी शारीरिक पातळीवरूनच विधीविधानाचे स्वरूप विस्तारत जाते.

वर्षणविधीत नग्नतेचे महत्व

व्याध संस्कृतीकडून कृषीसंस्कृतीकडे वाटचाल केल्यानंतर मानवी समुहास वृष्टीचे खरे महत्त्व कळले. अवर्षणाच्या प्रसंगांना मनुष्य आजच सामोरा जात आहे, असे नाही. प्रत्येक काळात दुष्काळाचा भीषण अनुभव मनुष्य घेत आला आहे आणि म्हणूनच वर्षणाचे विधीविधान निर्माण झाले आहेत.

आदिवासीचे वर्षणविधीत स्त्रियांच्या नग्नतेस अतिशय महत्त्व दिसते. तशीही स्त्री ही लज्जागौरीच आहे. माडिया गोंडात वर्षणासाठी 'माटी तिहार ' उत्सवाचे आयोजन केले जाते. माटी.... भूदेवीस तांदुळाच्या छोट्या छोट्या पिशव्या अर्पण करुन मुलांना नग्न करण्यात येते. जेव्हा भीषण दुष्काळाची चाहूल लागते, माणसांच्या तोंडचे पाणी पळते, तेव्हाच खरी पाणदेवीची पूजा सुरू होते. सन् १८७३, १८९२, आणि जुलै २००२ मध्ये आदिवासी परिसरात स्त्रियांनी नग्न होवून नांगरट केलेली आहे. रात्रीच्या वेळी जेव्हा स्त्रिया हा वर्षणविधी पार पाडतात, तेव्हा त्या परिक्षेत्रात पुरूषांना मज्जाव असतो. नांगरटी किंवा पेरणी ही एक समानोत्पत्तीक क्रिया आहे. नांगराचा फाळ जमिनीत घुसणे किंवा संभोग क्रिया.... यातील सादृश्यता समानोत्पत्तीक क्रियेमागील मूलाधार आहे. स्त्रीपुरूष, मेघजमीन यांचे समाहरण हाच वर्षणविधीमागील मूलमंत्र आहे.

कृषी पूर्णतः पर्जन्यावर अवलंबून असल्याने वर्षणसामर्थ्य महत्त्वाचे ठरले. वर्षा, वर्षण, वृष्टी या सर्व शब्दात 'वृष' धातू आहे. आदिम रेखाटनात वृषभाच्या वशिंड आणि वृषणास खूप उठाव दिल्याने ही अंकने पौरूषसंपन्न वाटतात. वृषण हेच वर्षणाचे मूळ केंद्र असल्याने नंदीचे वृषण श्रद्धाविषय ठरले. शंकराचे दर्शन घेण्यापूर्वी-

नंदी नंदी नन्दुकलं
वंदीन तुजं आंदुकलं!

हा मंत्रोपचार लोकमानसातील आदिम धारणांचा मूर्तिमंत आविष्कार आहे. शंकर गिरीजांच्या सर्जनेंद्रियास लोकजीवनात 'शिवपिंडी' रूपात पवित्रता प्राप्त झाली. शाळूंखा लिंगाची प्रतिकात्मक पूजा ही आर्यपूर्व अशी परंपरा आहे. अवर्षणाच्या काळात शिवपिंडाभिषेक विधी सर्वमान्य असा वर्षणविधी आहे. कुमारिका किंवा सवाष्ण स्त्रिया वाजत गाजत जलकलश महादेवाच्या मंदिरात नेतात आणि शिवपिंडीवर जलाभिषेक करतात; असा अभिषेक केल्याने पाऊस पडतो अशी लोकश्रद्धा आहे.

वारल्यांचा नारनदेव आणि वर्षण

वर्षण करणारा वृषभ कृषी संस्कृतीत प्रतिष्ठा पावला. वारली लोक नारनदेवास पर्जन्यदेवता मानतात. नार हा अंश नीर... पाणी यावरून बनला. मूलतः ही द्राविड देवता. तांगसा आदिवासी 'लोग्जुम' देवास पाऊस पाडणारा देव म्हणतात. नारन देयाची आई नदीच्या पात्रात जाताना निसरड्या उतारावर पडली. तिने विटाळाचे कापड तेथेच गाडले. कालांतराने तेथे बांबूचे बेट उगवले नि बांबूच्या कोंबातून नारनदेवाचा जन्म झाला. नदीने आपल्या आईस पाडले हे नारनदेवास कळल्यावर त्याने नदी आणि सागरावर सूड उगविला. मेघराजास आज्ञा करून चोवीस वर्षे पाऊस रोखला. लोक त्यास शरण गेले. अखेर तडफडणाऱ्या लोकांची दया आल्याने त्याने मुसळधार वर्षा केल्याची मिथक कथा वारली जमातीत रूढ आहे.

पान्याचे टिगवरी रं
दे डोक मजा मारी रं
पान्याचं लगीन काढी रं

बेडूक आणि वर्षणाचा अनुबंध हा जागतिक स्तरावरील एक लोकसमज आहे. आदिवासी जमाती दे डोक.. डेडरा म्हणजेच बेडकांना पावसासाठी आवाहन करतात. बेडूक पावसाचं लगीन काढतो. कुणब्यांचं पोटपाणी पावसावर अवलंबून असल्याने...

पान्याचं देडोक
पानी पडू दे रे
कुनबी दादा नांदु रे !

कुणब्याचेच नांदणे नव्हे तर सर्वांचेच जगणे वर्षणावर अवलंबून आहे. काट्याने काटा काढण्याच्या मानसिकतेतून पर्जन्याचा आनंद लुटणाऱ्या बेडका प्रमाणे किती तरी जमातीत चिखलात उड्या मारून.. बेडूक सदृश्य क्रिया करून पावसाची आराधना केली

जाते. जैंतिया आदिवासी 'बेदींखल्लम' नावाचा वर्षणविधी पार पाडतात. चिक्कार मदिरा प्राशन करून डबक्यात बेडकांप्रमाणे नाचतात.. बेडूक सदृश्य हालचाली करतात. हा विधी केल्याने पाऊस पडतो असा त्यांचा पूर्वापार समज आहे.

मेळघाटातील कोरकू आदिवासी देखील पावसासाठी बेडकांची मनधरणी करतात. पाणी हे जीवन.. हे जीवन बेडूक देत असल्याने बेडकुळीस त्यांनी माता मानले. कोरकू हे द्राविड परंपरेतील आदिवासी, अती प्राचीन. रामायणापूर्व काळापासून त्यांच्या धारणा अबाधितपणे चालत आलेल्या आहेत.

डेडरा माटा पानी दे
डेडरा माटा पानी दे
पानी का आयोम शेरोम शेरोम
कवा का टालान ज्वारीमाटा हौले दे !

'पाऊस आला तर ज्वारी डोलू लागेल म्हणून बेडूकमाता मुबलक पाणी दे' अशी करूणा भाकतात.. बेडकीची आराधना करतात. ही लोकवाणी पुढे वेदवाणी ठरली. ऋग्वेदातील 'मंडूकसुक्त' म्हणजे आदिम वर्षणविधीचा संस्कृतातील नवा अवतार.. मंत्रबद्ध भाषांतर !

जसे मेघगर्जनेसह कोसळणाऱ्या पावसात बेडूक खर्जात गाऊ लागतात, तसे आदिवासी बेभान होवून चिखलात आरडा ओरडा करतात.. उड्या मारतात, हेतू हा की जोराची वर्षा व्हावी.

श्रृत्वा पर्जन्य निनदं मण्डूका व्यसृजन गिरः ।

आदिवासींची कृती बेडकांची अनुकृती आणि वैदिक धारणा म्हणजे आदिम विश्वासांची मंत्राकृती. 'मेढको की एक जाती का विचित्र स्वभाव है कि वे अनावृष्टि के समय पिया हुवा जल अपनी देह मे इकट्ठा कर लेते हैं और समय पडने पर हुड हुड करके वमन भी कर देते हैं। लोगो में यह धारणा बन गयी है की अनावृष्टि का कारण ये मेंढकही होते हैं । मेंढक सारा जल पी लेते हैं और देश मे जल नही बरसता ।'[२] असा निर्वाळा सत्यदेव नारायण सिन्हा देतात. नेपाळातही वर्षणासाठी पुरोहिताकडून बेडकांची पूजा करतात. पेरू देशात तर बेडकाच्या मूर्त्या पर्वताशिखरावर ठेवतात. बेडूक मूर्ती जेवढी आभाळासमीप तेवढी पावसाची संभावना अधिक, असा त्यांचा विश्वास आहे. मुडिया आदिवासी लोक वर्षणासाठी बेडूक-बेडकुळीचे लग्न लावतात.[३]

धोंडील जग्या विधी

कैकाडी आणि ग्रामीण लोकात बहुतेक सर्वत्र धोंडीलजग्या विधी पावसासाठी करतात. हा एक लोकसंस्कृतीत चालत आलेला पारंपारिक वर्षणविधी आहे. कैकाडी समाजात अवर्षणाच्या काळात बेडकाच्या मृण्मयमूर्ती करून मुलांना नागवे करतात. त्यांचे करदोडे तोडून, ते करदोडे मूर्तीवर वाहतात; आणि त्या मूर्ती त्यांच्या डोक्यावर ठेवून घरोघर मिरवितात. स्त्रिया त्या मूर्तीवर पाण्याचा अभिषेक करून पूजा करतात. धोंडील जग्या विधी केल्याने पाऊस पडतो, असा कैकाडी समाजात विश्वास आहे. हा विधी सर्वत्र पसरल्याने त्याचे पूर्वीचे स्वरूप बदलून आता धोंडी मागण्याचा प्रघात रूढ झाला.

प्राचीन काळी अवर्षण हा पर्यावरण दुषित झाल्याचा परिणाम मानले जात नव्हते, तर दुनियेत पाप वाढले म्हणजे पाऊस पडत नाही, असा समज होता आणि काही भागात हा समज अद्यापही रूढ आहे. महाराष्ट्राचा कॅलिफोर्निया मानला गेलेला वरूडमोर्शी परिसर आता पाणीटंचाईग्रस्त परिसर बनत चालला. भूगर्भातील पाणी प्रचंड प्रमाणात वापरून सिंचनक्षेत्राचा विस्तार होत गेला, पण ग्रामीण भागातील लोकांच्या मते हा आसरांचा कोप आहे. पापाचा परिणाम आहे.

पानी पावसानं टाकली लांब दोरी।
नकित्रं गेलं खाली दुनियात पापभारी !

अशी त्यांची धारणा बनली आणि याचे कारण घराघरातील विहिरी, नळ आल्याने निकामी जरी झाल्या तरी लोकांनी विहिरीवर संडासाच्या शिटस् बसवायला नको होत्या. विहिरीत आसरा असतात.. त्या जलदेवता माणसांच्या मग्रुरतेने कोपल्या. परिणामी पाण्याची पातळी खोल गेली.. अवर्षणग्रस्त परिस्थिती निर्माण झाली; असा लोकांचा.. विशेषतः भाबड्या श्रद्धाळू लोकांचा समज आहे.

आसू म्हणजे पाण्यात सरति, म्हणजे संचार करतात त्या अप्सरा. विहिरीत आसरा असतात हा पूर्वापार लोकसमज. 'साती आसईरा त्येंचा पान्यात हाय मठ' हा स्त्रियांचा दृढ समज. जलदेवतांची खप्पामर्जी म्हणजे अवर्षणाचा तडाखा. अवर्षणाच्या काळात-

धोंडी धोंडी पानी दे
धोंडीचं दिवसं
पानी मोठं हिवसं
धोंडी गेली गंगनात
पानी आलं आंगनात !

अशी गाणी गात धोंडी मागण्याचा रिवाज महाराष्ट्राच्या ग्रामीण भागात आहे.

धोंडी : एक वर्षण विधी

नागडी मुले काठीला उलटे बेडूक बांधतात. काठीस आणि कमरेभोवती कडू निंबाच्या डहाळ्या बांधून घरोघर धोंडीचे गाणे गात नाचतात. घराघरातील स्त्रिया मुलांच्या नि बेडकुळीवर पाणी टाकून पूजा करातात. मुलांना कोरडा शिधाआटा देतात. गावभर धोंडी मागितल्यावर मिळालेल्या शिध्याचा भंडारा करतात. गावातील उत्साही स्त्री-पुरूष ह्या सनभातात सहभागी होतात. अवर्षणाच्या भयाने भयभीत झालेल्या लोकांना असा वर्षणविधी खूप दिलासा देतो. धोंडी वर्षणविधी केल्याने पाऊस पडतो यावर कमालीचा विश्वास आजही टिकून आहे.

धोंडीचे स्वरूप

धोंडी हा लौकिक स्वरूपाचा वर्षण विधी. धोंडा म्हणजे दगड आणि धोंडी म्हणजे शीळा हे कोषगत अर्थ. व्यवहारात किंवा कोशात धोंडी म्हणजे बेडूक हा अर्थ रूढ नाही पण 'धोंडी धोंडी पानी दे' ह्या पालुपदानुसार आणि बेडकीस केलेल्या याचनेप्रमाणे धोंडीचा लाक्षणिक अर्थ बेडूक घ्यावा लागतो.

धोंडी गेली गंगनात, पानी आलं आंगनात!

बेडकी स्वर्गात गेल्यावर वरूणास प्रसन्न करून पाणी आणते हा समज रूढ होण्याचे कारण भारतीय श्रद्धा समजुती. बेडकीचा संबंध जलाशी आणि हे जल उदरी धारण करते ती बेडकी. म्हणजे रावणपत्नी मंदोदरी. मंदोदरी बेडकुळीच्या स्थितीत होती. विष्णुपादोदक बेडकुळीच्या शरीरास लागताच ती शापमुक्त होऊन सर्वांगसुंदर स्त्री बनल्याची मिथक कथा पुराणात रूढ आहे. या आख्यायिकेनुसार ती जलस्वामिनी. लोकमानसात धोंडी म्हणजे वर्षाराणी... बेडूक माता हा विश्वास. धोंडी.. चिंधी ही क्षुद्र नावे नवसापायी ठेवतात.

भेके मण्डूक वर्षाभू शालूरप्लव दर्दुरा।

भारतीय परंपरेत मंडूक आणि वृष्टीचा निकट संबंध मानला जातो. 'मंडूको यद् भिविष्टः!' असा ऋग्वेदाचा आधारही आहे. बेडकाच्या नामावळीत वर्षाभूः.. दर्दुरा अशी लक्षणाही आढळते. 'बेडूक आम्हास धन प्रदान करोत. ह्या पर्जन्यकाळात बेडूकगण आम्हास गायी देवोत.. आयुष्याची वृद्धी करोत' अशी करूणा ऋषीमुनींनी देखील भाकली आहे. बेडूक जलाचा साठा पोटात लपवितात. पण त्यांची स्तुती केल्यावर तो साठा मोकळा करतात; म्हणून पर्जन्यविधीत बेडकांची पूजा देवता स्वरूपात पार पाडली जाते.

बेडकी मंदोदरी का? मंद म्हणजे नक्षत्रांच्या अंधमंदादी प्रकारापैकी एक वर्ग. या गटात मृग, आश्लेषा, हस्त, अनुराधा, उत्तराषाढा, शततारका आणि अश्विनी ही नक्षत्रे मोडतात.[४] पाण्यासाठी ही नारायण कन्या 'ओलीस' धरली जाते. काठीला उलटे टांगून तिला यातना देण्यामागे वृष्टीची अभिलाषा असते. तिने वमन करून जल मोकळे करावे हा संकेत. मंदोदरीची पूजा केल्याने वरूणराजास दया येऊन तो वर्षा करतो, असे या वर्षणविधीचे स्वरूप आहे.

वर्षणविधीत बेडकीस महत्त्व प्राप्त होण्याची कारणे तिच्या नैसर्गिक वैशिष्ट्यात आहे. पृथ्वीगर्भात सर्वत्र बेडूक आढळतात. इतर ऋतूत हे बेडूक भूमिगत होतात पण पावसाळा सुरू होताच मोठमोठ्या आकाराचे... विविध रंगांचे हे बेडूक एका रात्रीत आपले खर्जातील साम गायन सुरू करतात; ह्या चमत्कारिक अशा त्यांच्या नैसर्गिक वैशिष्ट्यां-मुळे वर्षणविधीत त्यांना महत्त्व प्राप्त झाले. प्राथमिक पातळीवरील लोकमानस सर्वत्र सारखेच असल्याने इतर देशातही वर्षणविधीत बेडूक पूजा प्रविष्ट झाली. डॉ. सदाशिव डांगे म्हणतात, 'मंडूक या प्राण्याचा उल्लेख वृष्टी, जल किंवा शितलता या संबंधता वैदिक वाङ्मयात अनेक ठिकाणी येतो आणि त्या संबंधी काही जनविश्वासही रूढ आहेत. या विश्वासाची गमतीची परिणती म्हणजे ऋग्वेदातील प्रसिद्ध मण्डूकसुक्त होय. या सुक्तासंबंधी विद्वानांनी नाना तर्क केले तरी ते एक पर्जन्यसुक्त होय, यात दुमत नाही आणि तसे मानले आहे.'[५]

वरूण हा जरी पर्जन्यदेव असला तरी खरी मान्यता इंद्रास आहे. इंद्राच्या ठिकाणी वर्षणाचे अपार सामर्थ्य मानले जाते. इंद्र हा इंद्रिय रूप. त्याच्या वर्षणक्षमतेवर वेदांचा विश्वास. आर्य परंपरेनुसार जले वृत्राधिष्ठीत. इन्द्राने वृत्राचा नाश करून जलाचा साठा मोकळा करावा म्हणून इन्द्रास आवाहन करीत. अमोघ वीर्याचे प्रतीक म्हणजे इन्द्र.

इंद्रियम् वैवीर्यमिन्द्र।

शतपथ ब्राम्हणग्रंथानुसार इन्द्र महावीर्यशाली. पुरूष जननेंद्रीय वीर्याची वृष्टी करते. परिणामी नागवेपणास वर्षणविधीत महत्त्व. डॉ. वासुदेव शरण अग्रवाल यांचे मते, 'जल की एक संज्ञा वृष है। जिन मेघोमें वृषन नही उनका जन्म निष्फल है। पुरूष शरीर मे जल का रूप वीर्य है। प्रकृतीमें वृष्टी करनेवाले नियमोकाही समुचित नाम इन्द्र है।'[६] इन्द्र काय किंवा पुरूष जननेद्रिंय काय... वृष्टीकारक असल्याने या विधीत नग्नतेस महत्त्व प्राप्त झाले आणि विधी विधानातील कडूलिंबाचे वैशिष्ट्य असे की, लोकवैद्यक शास्त्रानुसार कडूलिंबार्क वीर्यवर्धक.. वीर्यरक्षक मानला जातो. या वैशिष्ट्यामुळे कडूलिंबाच्या डहाळ्या नागव्या मुलांच्या कमरेस बांधतात.

बेडूक आणि पाणी या अनुबंधामागे लोकमानसाची श्रद्धाशीलता आहे. या प्रासंगिक विधीबरोबरच ऋतुचक्रानुसार अनेक प्रकारचे सुफलनविधी कृषी परंपरेत प्रचलित आहेत. भाद्रपद आश्विनातील भोंडला हा देखील वर्षणविधीच आहे. भोंडला म्हणजे उघड उघड पर्जन्यविधी असल्याचा निर्वाळा दुर्गा भागवत देतात. हातग्या विधीत हस्त नक्षत्राची.. जलरूप हत्तीची पूजा मुली करतात. हत्ती हा ऐरावत. इरा म्हणजे जल. इराचे अक्षय भांडार.. त्या जलधिलाच इरावान म्हणतात. 'हस्त हा दुनियेचा राजा, तयाला नमस्कार माझा' कारण प्रारंभी जरी पाऊस पडला तरी काही नक्षत्रे कोरडी गेल्यास दुष्काळाचे सावट असतेच. हस्ताचे पाणी म्हणजे समृद्धी... हस्त आणि कुणबी झाला मस्त !

लोकसंस्कृतीत लोकविश्वासांना स्थान आहे. लोकविश्वास लोकजीवनातील श्वास प्रश्वास असतात. भारतीय जीवन कृषी निर्भर आहे आणि कृषी पर्जन्यावर अवलंबून असल्याने वर्षणविधी पूर्वापार चालत आले आहेत.



संदर्भ

१. प्राचीन महाराष्ट्र : भाग २ / डॉ. श्री. व्यं. केतकर, पृ. ४५०
२. देशविदेशकी अनोखी प्रथाए / पृ. ६३
३. आदिवासी भारत : डॉ. श्यामाचरण दुबे / पृ. ४३
४. महाराष्ट्र शब्दकोश : खंड ६ / पृ. २४१३
५. संस्कृती सुगंध : संपादक - डॉ. रा. चि. ढेरे-जोशी-गाडगीळ / पृ. ३७
६. मेघदूत : एक अध्ययन / पृ. ३.

१०. कहाण्या : लोकसंस्कृतीची उपनिषदे

- अरुणा ढेरे

पावसाची झड लागून राहिली आहे. नदीनाल्यांना पुराची भरती आली आहे. शेतखाचरांत पाणी भरुन राहिले आहे. अशा बरसत्या श्रावणी संध्याकाळी गारठलेले पाय घराच्या वळचणीला यावेत. आत भरुन राहिलेल्या मंद, पिवळ्या प्रकाशाच्या उबेने डोळ्यांना सुखवावे आणि समईच्या थरथरत्या उजेडात, थरथरत्या आवाजात आजीने सांगितलेल्या कहाणीचा ताल कानामनात रेंगाळत जावा. वासरासारखे आईच्या छातीशी बिलगून बसत, एखाद्या अज्ञात नादातून यावी तशी येणारी मंत्रमुग्धता अनुभवत असावे. व्यथा सोसण्याचे बळ मिळवून देणाऱ्या श्रद्धागर्भ भाविकतेतून हा कसला दुखरा आनंद मिळतो, याचा विचार करीत असावे.

-हे असले दिवस आता राहिलेले नाहीत. आता पुण्या-मुंबईसारख्या शहरी भागांमधून कहाण्यांची गोडी उरलेली नाही. बदलत्या जीवनप्रवाहात यांचा ओघ आटत गेला आहे. चार-सहा बायका एकत्र बसून श्रावणाचा प्रत्येक दिवस कहाणीने श्रवण पवित्र करताहेत, असे दृश्य आता दिसायचे नाही. पण अजूनही कधी दुर्वांची हिरवीकंच पाती लवलवू लागली आणि श्रावणात तेरड्याला फुले लगडून आली की, मला कहाण्यांची आठवण येते.

दोन-तीन ठराविक रंगांची ती तेरड्याची फुले. रानफुलांसारखी अकृत्रिम साधी, सुंदर. दुर्लक्षितही तशीच. त्यांचा आकार, वळसे, रंगछटा यांचे कौतुक फारसे व्हायचे नाही. इतर दिमाखदार फुलांमध्येच नव्हे, तर एरवीही तेरड्याची आठवण फूल म्हणून चटकन् व्हायची नाही. त्याचे महत्त्व फक्त श्रावणातल्या पूजेच्या फुलांत.

कहाण्या या तेरड्यासारख्या आहेत. लोकवाङ्मयात देखील त्यांच्याकडे कुणाचे चटकन लक्ष जायचे नाही...गेलेले नाही. त्यांचा स्वाभाविक घाट, त्यांतली ठरीव, पण आकर्षक वळणे, त्यांच्या बोलीचा साधा, सहज, पण जिवंत भाव यांची विशेष दखल कुणी घेतलेली नाही. श्रावणाच्या धर्मप्रवण दिवसांना फक्त त्यांचे महत्त्व! तेही बायकांच्याच लेखी, म्हणून मर्यादितच. पण एखाद्या लोकसाहित्याभ्यासकाच्या जाणकार नजरेला मात्र त्यांचे अनाघ्रात सौंदर्य जेव्हा दिसते, तेव्हा तो चकित होतो, यात नवल नाही.

दत्तो वामनांसारख्या व्युत्पन्न प्रज्ञावंताची नजर अशी जाणकार नजर होती. त्यांनी म्हटले आहे. 'कहाण्यांतील सोपी' रसाळ व शुद्ध मराठी भाषा वाचून फार आनंद

वाटतो.त्यांतील नीत्युपदेश फारच मार्मिक आहे. तेव्हा या नवीन शाखेचाही समावेश प्राचीन मराठी गद्यात अग्रेसरत्वाने करणे अगत्याचे आहे. मला तर कैक वेळा असे वाटते की, या कहाण्या म्हणजे मराठी उपनिषदेच होत. अशी यांची अव्याजमनोहरता व माधुरी अलौकिक आहे.' ('मराठी गद्याचा इंग्रजी अवतार',पृ.८)

कहाण्या म्हणजे ओवी-अभंगाच्या पद्यमय वारशासारखाच लोकसंस्कृतीचा गद्य वारसा आहे. हजारो वर्षांपासून लोककथांची परंपरा इथे चालत आलेली आहे. या कथांनी आपले प्रचंड विश्व इथे उभे केले. त्यातून साहित्याची किती तरी अंगे समृद्ध झाली. अगदी वेदोपनिषदांपासून जैन-बौद्ध वाङ्मयधारांना आशय-अभिव्यक्तीच्या विविध कळांनी समृद्ध करण्याचे काम या कथा करीत आल्या आहेत.

कहाण्या त्यांच्यात सहेल्या. संस्कृत 'कथानिका' शब्दाचे प्राकृत रूप झाले 'कहाणिआ' आणि तीच देशी कहाणी किंवा हिंदी 'कहानी' बनली. कहाणी ही स्त्रियांची संपत्ती. 'कथा' किंवा 'कहा' या शब्दातच तिचे मौखिक रूप अभिप्रेत आहे. कथा वाचायची नाही; तर करायची, ऐकायची. किती तरी वर्षे परंपरेने ही कथाकथनाची - कहाणीची रीत आपल्याकडे सांभाळली आहे.

दोन-पाच स्त्रिया एकत्र जमायच्या. एकीने ही कहाणी सांगायची आणि इतर जणींनी ऐकायची. हाच कथनाचा थाट अन्य प्रांतीय कहाण्यांच्या बाबतीतही आहे. उदाहरणार्थ, महाकोसल प्रदेशातील हिंदीची एक उपभाषा निमाडी. या भाषेतल्या कथासाहित्याबद्दल लिहिताना डॉ. कृष्णलाल हंस यांनी म्हटले आहे. 'व्रत-कथाएँ केवल स्त्रियोंकीही संपत्ती है। ये सभी कथाएँ मौखिक है। उन्हे अभीतक लिखित स्वरुप प्राप्त नही हो सका।... स्त्रियों द्वारा किये जानेवाले व्रतोंके दिनोंमें तीन-तीन,चार-चार स्त्रियाँ एक स्थान में बैठे जाती हैं। एक स्त्री उस व्रतके लिए निश्चित कथा कहती जाती है और दूसरी स्त्रियाँ हाँ हाँ (हौ-हौ) कहती हुओ, या हुँकारा देती हुओ सुनती जाती हैं। कथा कहनेका और सुननेका ढंग बडा अनूठा होता है।

अशा प्रकारची माहिती अन्य प्रांतातल्या कहाण्यांबाबतही दिली जाते. त्यांचे परंपरागत मौखिक रूप यावरुन लक्षात यावे. मुद्रणाचे संस्कार त्यांच्यावर झाले ते अलीकडे. ऐंशी-पंच्याऐंशी वर्षापूर्वी. त्यातही त्यांचे मूल रूप जसेच्या तसे आले आहे, असे म्हणता येणार नाही. १९१४ मध्ये वि. दि. वैद्य, कल्याणकर यांनी संपादित केलेल्या कहाण्यांच्या पुस्तकात 'कथा मूळ कथेपेक्षा संक्षिप्त असून चटकदार आहेत' असे म्हटले आहे आणि 'मूळ भाषा शुद्ध करुन छापण्याचा हेतू होता, पण लोकाग्रहास्तव ती तशीच ठेवली आहे,' असाही उल्लेख केला आहे. कहाण्यांच्या छापील आवृत्तीत आणि मूळ

कहाणीत फरक कसे आणि का होत असतील, याची ही कारणे खरे तर स्पष्ट आहेत. ती मुद्दाम विस्तारून सांगण्याचे कारण नाही.

कहाण्यांचे स्वरुप पूर्णतः लोकसांस्कृतिक आहे. केवळ रंजनासाठी सांगितल्या जाणाऱ्या कथांपेक्षा त्या वेगळ्या झालेल्या कथा आहेत आणि विधींशी त्यांचे दृढ नाते जुळून गेले आहे. कहाण्या म्हणजे व्रतकथा. स्त्रियांनी व्रताचार करायचे आणि प्रत्येक व्रताशी संबधित अशी कहाणी त्या त्या दिवशी सांगायची - ऐकायची, अशी पद्धत आहे. म्हणून या कहाण्यांना लोकपरंपरेत स्वतंत्र महत्व नाही. व्रताचेच एक अंग बनून त्या राहिल्या आहेत.

व्रताच्या दिवशी ते ते पूजोपचार, रीत - नियम पार पाडल्यानंतर कहाणी ऐकायची असते. हाही व्रताचाच एक भाग! कहाणी ऐकल्याशिवाय व्रत पूर्ण होत नाही. म्हणूनच कहाणीला व्रताखेरीज स्वतंत्र महत्त्व नाही. लोकसंस्कृतीच्या धार्मिक आधारांच्या एका अंगाशी त्यांना पूर्ण बांधून घातले गेले आहे. त्यांचा जन्म आणि अस्तित्त्व दोन्हींचेही प्रयोजन परंपरेने धर्मश्रद्धेशी बद्ध केले आहे.

अर्थात् कहाणी म्हणजे व्रतांचा उदय कसा झाला, हे सांगणारी कथा मात्र नव्हे. व्रतांचा इतिहास त्यांतून कळायचा नाही. अमुक अमुक गोष्ट घडली, म्हणून हे व्रत जन्माला आले, असे यात सांगितले जात नाही. या व्रतमहात्म्यकथा आहेत. व्रत करण्याचे फायदे आणि न करण्याचे परिणाम या कथांमधून तपशिलाने वर्णन केले जातात. शुक्रवारच्या कहाणीत भावाची बहीण शुक्रवारचे व्रत करते. त्यामुळे तिचे दारिद्र्य संपते. तिला चांगले दिवस येतात. श्रावणी सोमवारच्या कहाणीत सोमवारचे व्रत करणाऱ्या ब्राह्मणाला बायको मिळते, संपत्तीही मिळते.

उलट महालक्ष्मीच्या कहाणीत पाटमाधवराणी महालक्ष्मीचे व्रत करीत नाही, म्हणून कष्ट भोगते; परित्यक्ता होते, मार खाते. आदित्य-राणूबाईच्या कहाणीतील राणी कहाणी ऐकत नाही, म्हणून दरिद्री होते; हालअपेष्टा भोगते.

म्हणजे व्रत केले नाही, त्याची हेळसांड जर केली, तर केवढे पाप लागते आणि होत्याचे नव्हते कसे होऊन जाते, हे या कथा सांगतात. तसेच व्रत मनोभावे यथासांग केले असता कोणताही चमत्कार कसा घडतो, सुखाची परमावधी कशी होते, यांच्या या कथा आहेत. व्रताचार करण्यासाठी स्त्रियांना उद्युक्त करणे, हा त्यांचा प्रधान हेतू आहे. पापपुण्याच्या कल्पनेला आवाहन करुन श्रद्धेचा महिमा स्त्रीमनावर ठसवण्याचे कार्य त्या करतात.

'बाई बाई, कहाणी ऐकल्याचे एवढे फळ, तर वसा घेतल्याचे काय फळ ? काय वसा आहे तो मला सांगा.' अशा तऱ्हेचे प्रश्न कहाणीत वारंवार येतात. केवळ कहाणी ऐकल्यानेही दुःख सुसह्य झाल्याची एखादी कथाही त्यात असते आणि वसा घेण्याने मिळणारे महद्भाग्य रसभरीत शब्दांत रंगवलेले असते. 'उतशील, मातशील, घेतला वसा टाकून देशील,' असे एक इशारेवजा पालुपद वारंवार येते आणि उतल्यामातल्याचे भयानक परिणाम रंगवले जातात.

एकंदरीत पाहता असे दिसते की, ह्या कहाण्यांच्या जन्माआधीच व्रत प्रस्थापित झाले होते. मागाहून त्या व्रताचे माहात्म्य सांगणाऱ्या या कथा रचल्या गेल्या.

कहाण्यांचा उदयकाळ ठरवणे कठीण आहे. हा परंपरेने चालत आलेला मौखिक वारसा आहे. लोकवाङ्मयाचा तो एक घटक असल्याने त्यांचे कर्तेपण कुणाकडे देता येत नाही. यात उल्लेखिला जाणारा काळ आणि स्थळ स्थूल आणि सांकेतिक आहे. बहुतेक कथा आटपाट नगरातल्या. कधी राजाराणीच्या, पण बहुतेकरुन माय-लेकींच्या, सासू-सूनेच्या आणि भावा-बहिणींच्याही.

या वातावरणातून मध्ययुगीन समाजजीवन प्रतीत होत असले, तरी त्यांचा रचना-काळ सांगता येणे अवघड आहे. आपल्याकडच्या देवदेवतांच्या कथा वेदकाळाइतक्या प्राचीन आहेत. श्रौत वाङ्मयातील दैवतांमधून तसेच लोकपरंपरेतून काही दैवतांचा विकास होत गेला; आणि त्यांच्याभोवती विविध कथांची गुंफण होत गेली. अशी मिथके (मिथ्स्) जगभर आढळतात. पण दैवत संस्कृत समाजातले असो वा असंस्कृत, त्याला प्रसन्न करुन घेण्यासाठी काही मंत्रतंत्र, उपासना आणि व्रतवैकल्ये निर्माण झाली. त्यांच्यात अचूकता हवी, असा आग्रह आला आणि ती का व कशी करावी, केव्हा आणि कशा प्रकारे करावी, याचे नियम तयार झाले. हे नियम पाळले जावे, म्हणून मग व्रतकथा किंवा कहाण्या रचण्यात आल्या.

महाभारतात चांद्रव्रत, द्वादशीव्रत, एकभुक्तव्रत, इत्यादी व्रतांचा आणि रामायणात रौद्रव्रताचा उल्लेख आहे. नंतर पुराणांमधून मात्र व्रतांचा सुकाळ आढळतो. तेव्हा या कथांचा उगम पुराणांच्या भरभराटीच्या काळात केव्हा तरी झाला असावा.

पुराणे हाच मुख्यतः कहाण्यांचा मूलस्रोत आहे. स्कंदपुराण, पद्मपुराण, भविष्यपुराण, हेमाद्रीचा व्रतखंड इत्यादी ग्रंथराज म्हणजे कहाण्यांच्या उगमाची स्थाने. चिं. ग. कर्व्यांनी, 'या कथांचे मूळ बौध्द आणि जैन यांच्या प्राकृत साहित्यात असावे आणि त्यांची छाप या कहाण्यांवर पडलेली दिसते, असाही अंदाज व्यक्त केला आहे.

कहाणीचे संचित केवळ महाराष्ट्रापुरतेच मर्यादित नाही. महाराष्ट्राखेरीज इतर अनेक प्रांतातही कहाण्यांची मौखिक परंपरा स्त्रियांमध्ये चालत आली आहे. 'धर्मविधीशी संबध्द कथा' असा मराठी कहाणीचा जो अर्थ, तो मात्र हिंदी, बंगाली इत्यादी भाषांत लौकिक कथांपर्यंत विस्तारला जातो. या प्रदेशात व्रतकथांबरोबरच इतर कथांनाही 'कहानी' म्हटले जाते.

मात्र व्रतकथेचे अस्तित्व प्रांतोप्रांती या ना त्या स्वरुपात सापडते. एवढेच नाही, तर इतर लोकाविष्कारांप्रमाणे त्यांची देवघेव, प्रवास आणि रूपपालटही झालेला दिसतो. उदाहरणार्थ, निमाडी भाषेतल्या शिळासप्तमीच्या कथेत मेलेले मूल पुन्हा जिवंत होणे ही आपल्याकडच्या त्या कहाणीतलीच कल्पना आहे. पण त्याचबरोबर शिळे अन्नच खावे, असा नियम असताना ताजे अन्न खाऊ घालण्याच्या 'पापामुळे मूल मेले' अशा गोष्टीतून 'शिळासप्तमी' नावाचे स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न स्पष्ट दिसतो.

उलट आपल्याकडे 'शीतळा' या देवीसंबंधीच्या कल्पनेची बूज राखलेली दिसते. निमाडीतील वसूबारसेची कहाणी मात्र अगदी तंतोतंत ' गव्हाळयामुगाळया' च्या महाराष्ट्रीय कहाणीशी स्पष्ट जुळणारी आहे.

अशाच प्रकारची साम्ये-वैषम्ये हिंदी, बंगाली आणि गुजराती कहाण्यांमधून दाखवता येतात. लोकवाङ्मयाच्या सर्वस्पर्शित्वाचा तो एक उघड विशेष म्हणून नोंदवता येईल.

कहाण्यांतली व्रते आठवड्यातल्या जवळ जवळ प्रत्येक दिवसासाठी सांगितलेली व्रते आहेत. शिवाय काही दैवतांची स्वतंत्र व्रते आहेत. काही दिवसांचे वेगळे महात्म्य आहे. ही व्रते यज्ञविधीसारखे प्रचंड अवडंबर असलेली नाहीत. साधी, सोपी, आहेत, सुटसुटीत आहेत. घरच्या बाईला करता येण्याजोगी आहेत. तिच्या घराच्या रिंगणातले तिचे कलागुण धर्मविधीच्या निमित्ताने व्यक्त होतील, अशी साधी मागणी करणारी आहेत. कधी सहा रेघांचे चंद्रसूर्य, गाईची पावले रांगोळीने काढणे, कधी रोज निरांजनात फुलवात लावणे, कधी दिवे घासणे, कधी बेल वहाणे, तर कधी उपवास करणे अशाच तऱ्हेचे उपचार ही व्रते सांगतात. त्यांचे कडक नियम बनवले ते पुरोहितवर्गाने. त्यातून स्वतःचे पोट भरण्याची त्यांनी सोय केली आणि पुढे सर्वसामान्य स्त्रिया भावनेपेक्षाही या कर्मकांडाच्या काटेकोर पालनातच सार्थक मानू लागल्या.

पण एरवी घराच्या उंबरठ्याआत बंदिस्त असलेल्या स्त्रीला या व्रतांनी धर्मविचाराबरोबरच थोडे रंजन, थोडा नीत्युपदेश, माणुसकी, सदाचार आणि मन

गुंतवण्याचे एक सर्वमान्य साधन दिले, हे मात्र खोटे नाही. या स्वयंपाकघराच्या चक्रात फिरणाऱ्या स्त्रीचे जीवन ऋतुचक्राशी जोडण्याचे काम या व्रतांनी केले. त्या त्या ऋतुत मोहरणारी झाडे, रसाळणारी फळे, फुलणारी फूले, लवथवणारी पाने यांचे या ना त्या व्रताच्या निमित्ताने स्त्रीजीवनाशी नाते जुळले.

आहारापासून उपचारांपर्यंत सर्वत्र आरोग्याचा एक सूक्ष्म विचार या व्रतांमध्ये गोवलेला आढळतो.

कहाण्यांमधून माणुसकीची बूजही जाणतेपणाने राखलेली दिसते. खुलभर दुधाची कहाणी काय, शुक्रवारची कहाणी काय, मारुतीची कहाणी काय किंवा शनिदेवाची कहाणी काय, या सगळ्या कहाण्यांमधले वातावरण निव्वळ माणुसकीचे वातावरण आहे. दरिद्री, दुःखी, आंधळे-पांगळे, रोगग्रस्त आणि असहाय अशा सर्वांचे प्रेमाने सारे करावे, दारी आलेल्यांना विन्मुख पाठवू नये, घरच्या-दारच्यांवर लोभ करावा, असे या कहाण्यांमधून वारंवार सुचविले आहे.

इतकेच नव्हे, तर माणसांपेक्षा व्रताचार महत्वाचे नाहीत, तेव्हा माणसांना समाधानी करणे हे महत्वाचे; देवाची त्यात आठवण ठेवलीत, तरी पुरे'- अशा तऱ्हेचा विचार जेव्हा कहाण्या मांडतात, तेव्हा पुढे, व्रताचारांनी स्वतःचे केवढे जोखड माणसाच्या मानेवर ठेवले, आणि त्यांतला आत्मा कसा हरवून गेला, याचे दुःख झाल्याखेरीज राहत नाही.

कहाण्यांमध्ये आलेली माणसांची नावे, पदार्थांचे उल्लेख, पूजोपचाराची साधने, विशिष्ट दैवतांचे उल्लेख, रूढी-प्रथांचे निर्देश, यांवरून त्या कहाण्यांचा जन्म मुळात कोणकोणत्या प्रांतात झाला असावा, याचा अंदाज बांधता येतो.

उदाहरणार्थ, महालक्ष्मीच्या कहाणीत राण्यांची नावे पाटमाधवराणी आणि चिमादेवराणी अशी आहेत. राजाच्या शत्रूचे नाव नंदनबनेश्वर आहे. ही नावे आपल्याकडची नव्हेत. दक्षिणेकडची वाटतात. सोळा सोमवाराच्या कहाणीत येणाऱ्या चुर्म्याची प्रसिद्धी गुजरातेत आहे. चौसष्ट योगिनींचा जो उल्लेख पिठोरीच्या कहाणीत येतो, तो शाक्तपंथाशी संबंधित आहे आणि चौसष्ट योगिनींची देवळे मध्यप्रदेशात आणि ओरिसात आहेत.

ज्येष्ठागौरीच्या कहाणीत खड्याची गौर आणि घावनघाटल्याचा नैवेद्य आहे. तेव्हा हे कोकणस्थांचे व्रत दिसते. महालक्ष्मीचे व्रत प्रायः चित्पावनांमध्ये आहे. वर्णसठीच्या कहाणीत भराडगौरीचा उल्लेख आहे. भराडगौरीचा उत्सव नागपूरच्या बाजूला श्रावणातच असतो. प्राचीन चालीरीतींचे अवशेषही या कहाण्यांमधून दिसतात. चिं. ग.

कर्व्यांच्या मते, मंगळागौरीच्या कहाणीत, लग्नानंतर नवरानवरीने गौरीहराजवळ असिधाराव्रताने निजण्याची जी पद्धत दिसून येते. ती वेदकालीन सूक्तोक्त आहे आणि अद्यापि ती काही जातींत पाळली जाते. या मंगळागौरीसारख्या एखाद्या कहाणीतला मामा-भाचेसंबंध जुनी मातृवंशपरंपरा सांगतो. सोमा परटिणीचे अंगण झाडणारी ब्राह्मण भावंडे आणि 'आमची नीच जात, तुमच्याकडून सेवा घेणे हा आमचा धर्म नाही,' असे म्हणणारी सोमा परटीण यांची कहाणी जातिभेदांनी पछाडलेल्या मध्ययुगाचे दर्शन घडवते.

कहाण्यांमधले व्यक्तिजीवन हे खास मध्ययुगीन जीवन आहे. एकत्र कुटुंब, सासू-सासरे, त्यांच्या सुना, मुले, नातवंडे - असा मोठा परिवार या ना त्या निमित्ताने इथे वारंवार भेटतो. यात्रा, सण, उत्सव, या नागर जीवनात अधूनमधून चालू असतात. शेतीचे कामे, गुरा - वासरांचे चारापाणी व्यवस्थित चालू असते. अन्नसत्रे, सहस्रभोजनेही गावात चालू असतात. श्राद्धकर्मे घडतात. वेदाध्ययन चालू असते. कधीमधी भाऊबंद, नातेवाईक एखाद्या अनाथ पोराचे सर्वस्व लुबाडून त्याला देशोधडीला लावतात, कधी कुठे कारस्थान करुन सासू जावयाचा खूनही करते.

कहाण्यांमध्ये राजे-रजवाड्यांचेही उल्लेख आहेत. प्रजेसाठी तलावाचे बांधकाम करवून घेणारे, शत्रूवर चालून जाणारे राजे इथे आहेत. त्यांचे दासी-बटक्यांनी भरलेले महाल आहेत. हत्तिणीच्या सोंडेत माळ देऊन केली जाणारी नव्या राजाची निवड आहे. वनात ऋषींचे आश्रम आहेत आणि देखणी देवळे-रावळे आहेत. कोण जाणे, पुराणांच्या जन्मकाळानंतर, राजेमहाराजे दिमाखात राज्य करीत असताना या कहाण्यांच्या रचनाकारांनी पाहिले असतील, आणि तोच काळ कहाणीत उतरलाही असेल. आटपाटनगराची व्युत्पत्ती शोधून यासंबंधी काही कळेल, असे मला वाटत नाही, 'फार फार वर्षापूर्वीची गोष्ट आहे' किंवा 'कोणे एके काळी' (once upon a time) सारखीच ती कहाणीची एक ठरीव सुरुवात आहे.

या कहाण्यांमधून सर्वाधिक प्रमाणात जर काही प्रतीत होत असेल, तर ते त्यातले स्त्रीमन. सगळ्या कहाण्या मुळी स्त्रियांच्या व्रताचाराच्याच कहाण्या आहेत. त्यामुळे सगळ्या कहाण्यांमध्ये केंद्रीभूत झालेली एखादी स्त्रीच आहे. पुरुषवर्ग आहे, पण तो अनुषंगाने. कहाणीत भलेबुरे घडते ते मुख्यतः स्त्रीच्याच वागणुकीमुळे.

ही स्त्री कशी आहे ? भरल्या घरात नांदणारी आहे. घराचे भले चिंतिणारी आहे. सासू-सासऱ्यांवर, नवऱ्यावर, मुलांवर तिचे प्रेम आहे. घरचे दारिद्र्य असेल, तर ते टळावे, यासाठी ती धडपडणारी आहे. सासरी माहेराची लाज राखावी म्हणून खंतावणारी आहे, तर कधी माहेरच्या भावासाठी सासरी आठवणीने पूजा मांडणारी आहे.

ती सोशिक आहे. नावडती असली, तरी मुकाट्याने हाल सहन करणारी आणि आवडती होण्यासाठी धडपडणारी आहे. भावाने भर पंक्तीत अपमान केला, तरी ऐकून घेणारी आहे.

एकूण तिचे विश्व घर आणि घराचे अंगण एवढेच मर्यादित आहे. घराचे धिंडवडे निघाले, तर तिला देशोधडीला लागून मोलमजुरी करावी लागते, पण अशी एखादीच. एरवी घराचे अंगण हीच तिची लक्ष्मणरेषा. अतिथीशिवाय परक्या पुरूषांशी तिचा संबंध येत नाही. रांगोळी घालणे, दिवे लख्ख घासणे, भाजीभाकरी चांगली करणे हीच तिची कला आणि घरातले-दारातले, देवाधर्माचे, आल्यागेल्याचे सगळे यथासांग करणे, हीच तिच्या आयुष्याची इतिकर्तव्यता.

म्हणून शांत, सोशिक, भाबड्या आणि धर्मश्रद्ध अशा स्त्रीमनाचे दर्शन कहाण्यांमधून होते. स्त्री कशी असावी, याचे मध्ययुगीन भावनेने कल्पिलेले हे नियमचित्र आहे आणि कहाण्यांमध्ये तेच प्रकट झाले आहे. तिच्या लहानशा जगातल्या भल्याबुऱ्या घटना आणि तिचा भलाबुरा स्वभाव याचे चित्रण कुठे कुठे झालेही आहे. पण मुख्यतः व्रतवैकल्यांत बुडून गेलेली भाविक, सहनशील, गृहिणी हीच मध्ययुगाची स्त्रीविषयक आदर्श कल्पना कहाण्यांतल्या स्त्रियांमध्ये प्रतिबिंबित झालेली दिसते.

कहाण्यांमधल्या दैवतांचा अभ्यास करण्याजोगा आहे. शिव आणि विष्णू ही इथली प्रधान दैवते आहेत. भारतीय दैवतमंडलातली, स्वतःचा मोठा परिवार असणारी ही दोन अग्रगण्य दैवते कहाण्यांमध्येही अग्रमानाने वावरताना दिसतात. अर्थात् कहाण्यांचा उगम व्रतविधींच्या संदर्भात पुराणांना समोर ठेवून झाला, म्हणून क्षुद्र देवतांना त्यात फारसा थारा नाही. म्हसोबा-चेडोबा-बिरोबांसारखे लोकदेव आणि जाखाई-जोखाई, काली, यमाई यांसारख्या देवतांचा वावर इथे नाही. उलट या सर्व क्षुद्र देवांना ज्यांनी आपल्यात सामावून घेतले ते उच्च संस्कृतीचे शिव-विष्णूसारखे देव आणि अंबा, गौरी, धरित्री यांसारख्या देवता यांचा इथे बडिवार आहे.

शिव-विष्णूशिवाय इथे सूर्य, गणेश, शिवपंचायतन (फक्त सूर्याऐवजी नंदी), शनी, गणपती, सप्तर्षी यांचीही पूजा आहे. काही देवतांची नोंद मात्र विशेष करायला हवी. त्यापैकी एक म्हणजे नाग! नाग हा लोकसंस्कृतीने नानाविध रूपांत आपल्या सर्व आविष्कारांमध्ये पुजलेला दिसतो. तिच्या लेखी तो आदिपुरुष आहे. कहाणीतल्या स्त्रीने त्याच्याशी बंधू म्हणून नाते जोडलेले दिसते. ही कथा नागपूजेचे स्पष्टीकरण मागाहून देणारी असली, तरी मुळातले नागपूजेचे व्रत मात्र आपल्या नागपूजेच्या आदिम धारणेतून जन्मलेले व्रत आहे, हे नक्की.

शुक्रवारच्या कहाणीतली जिवती आणि षष्ठी याही बालग्रहच. मुलाचे रक्षण करणारी सटवी उर्फ जिवती आणि त्याचे भक्षण करु पाहणारी षष्ठी यांचा झगडा इथे आहे. एकाच देवतेची, भयकारी आणि कल्याणकारी मातेची रुपे (terrible mother and loving mother) इथे दिसतात.

आदित्य-राणूबाईच्या कहाणीतली राणूबाई तर अभ्यास करणाजोगी देवता आहे. ही राणूबाई कोण समजायची, असा प्रश्न चिं. ग. कर्व्यांनी उपस्थित केला आहे. ही खरे तर सूर्यपत्नी आहे. पुराणांतरीची सूर्यपत्नी राज्ञी हिचे लौकिक नाव राणूबाई. इराणी सूर्योपासकांच्या, सूर्याच्या अनुचरावरुन-'रश्न' वरुन भारतीयांनी राज्ञी हे नामरुपांतर केले. पुढे राज्ञीची ही राणूबाई झाली.

ही राणूबाई, रनुबाई, रांदलदेवी म्हणजे भूदेवीच आहे. तिची पूजा सौराष्ट्र, खानदेश, काश्मीर इत्यादी भागात केली जाते. सूर्य आणि भूमी यांचा पतिपत्नी-संबंध आपण मानलाच आहे. तेव्हा आदित्याच्या या राणूबाईचे मूळ रूप भूदेवीचे आहे, यात नवल नाही.

शिळासप्तमीच्या कहाणीत शीतलेचा उल्लेख आहे. शीतला ही बालग्रहांपैकी एक देवी, हे आपल्याला माहीत आहे. आजही अवसे-पुनवेला, मुलांच्या आजारपणानंतर, विशेषतः गोवर किंवा देवी आल्यानंतर स्त्रिया शीतलेची पूजा करतात आणि मुलांचे रक्षण करण्याविषयी तिला प्रार्थना करतात. शिळासप्तमीच्या कहाणीचा संबंध निमाडी भाषेतल्या कहाणीत जसा चुकीने शिळे अन्न खाण्याशी जोडला गेला आहे, तसा तो नसून ती शीतलेशी संबंधित आहे. आपल्याकडच्या कहाणीतही बळी दिलेल्या लहान मुलाला शीतलादेवीने जिवंत केल्याचे जे स्पष्टीकरण आहे, ते शीतलेच्या बालग्रहरुपाशी पूर्ण सुसंवादीच आहे.

पिठोरीच्या कहाणीतही पुन्हा बालग्रहाचाच संबंध येतो.

साती आसरा काय किंवा चौसष्ट योगिनी काय, या मूळच्या लहान मुलांच्या संबंधातल्याच देवता. त्यांचे इष्टानिष्ट घडवणाऱ्या. ब्राम्हणाच्या सुनेची मेलेली लहान मुले जिवंत झाल्याची ही कहाणी आहे. साती आसरा ब्राम्हणाच्या सुनेला चौसष्ट योगिनींची पूजा करायला सांगतात आणि त्या व्रताचे फळ मुलेबाळे दगावत नाहीत, सुखासमाधानात राहतात, असे स्पष्ट करतात.

तामिळनाडूमधील पुराणकथा, बंगाल, गुजरात, उत्तरप्रदेश किंवा कर्नाटकात प्रचलित असलेल्या लोककथा आणि कहाण्या यांच्या कथनाची एक विशिष्ट पध्दत आहे.

हे लयबध्द गद्य आहे आणि त्याचे कथन शब्दांचे झोके घेत, कमी अधिक स्वराघात करीत केले जाते. केवळ महाराष्ट्रातच नव्हे, तर इतर प्रांतांतही स्त्रिया कहाण्या सांगतात.

कहाण्यांचे हे गद्य म्हणजे पद्याच्या सीमेवरचे गद्य आहे. त्याला स्वतःचा एक ताल आहे. त्याच्यातूनच जो उगवतो आणि त्याला पद्याच्या सीमेवर पोचवतो, असा एक ताल आहे. हा गद्याच्या परिचित सीमा ओलांडतो आणि तरीही ते गद्य हे गद्यच असते, पद्य नसते.

उपनिषदांची शैली अशी आहे. त्यातले गद्य हे इतक्या प्रभावी तालाने भारलेले गद्य आहे की, अपरिचित माणसाला प्रथम वाचनातही त्यातला ताल उमगून यावा. 'माऽति प्रश्नेन गार्गी शीर्षस्ते...' सारखा साधा उच्चार पहा किंवा 'आत्मा अरे वा द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः।' सारखे उद्‌गार पहा. हे गद्य पद्यापेक्षाही जास्त छंदशक्तीने आपूरित आहे. उपनिषदांची ही तालबध्द गद्यशैली लोकवाङ्मयाच्या धाटणीवर संस्कार करुनच निर्माण केली गेली, असे दुर्गाबाई भागवतांचे मत आहे. तालबध्द गद्यविषयीच्या आपल्या नितांत सुंदर विवेचनात त्या म्हणतातः

"लोककथा सांगताना वापरलेल्या विशिष्ट धाटणीतून हे अशा प्रकारचे (औपनिषदिक) गद्य जन्माला आले असले पाहिजे, यात संशय नाही. उपनिषदांचे वाङ्मय हे श्राव्य वाङ्मय...श्राव्य परिणामांवरच श्रुतीचे साफल्य अवलंबून असल्यामुळे हा विशिष्ट लोकप्रिय पारंपरिक गद्याचा साज उपनिषदांनी आत्मसात् केला असावा... उपनिषदांत तत्त्वचिंतनाला महत्त्व असून ते उत्स्फूर्तपणे सांगण्याची लकबही दिसून येते. यासाठी शैलीचा अनलंकृत डौल आणि वेगघनता हस्तगत होणे आवश्यक होते. परंपरागत गद्यकथनाच्या विशिष्ट धाटणीवर संस्कार करुन उपनिषदांनी आपली शैली बनवली, असे जर यावरुन अनुमान काढले, तर ते वावगे होणार नाही."

दुर्गाबाईंनी ज्या पारंपरिक गद्यातून उपनिषदांची शैली निर्माण झाली, असे म्हटले आहे, त्या पारंपरिक गद्याशीच कहाणीचे नाते आहे, आणि कहाणीत सामावलेल्या तालतत्त्वाचा विचार करताना आपल्याला अपरिहार्यपणे उपनिषदांचीच आठवण होते, याचे कारणही हेच आहे.

कहाण्यांचा ताल हा स्वयंभू ताल आहे. उदा. 'निर्मळ मळे उदकाचे तळे. सुवर्णाची कमळे, विनायकाची देवळे-रावळे. मनचा गणेश मनी वसावा, हा वसा कधी घ्यावा, श्रावण्या चौथी घ्यावा, माही चौथी संपूर्ण करावा.' ही गणपतीची कहाणी पहा.

'हा वाडा कोणाचा? हा हुडा कोणाचा? ही तोरणं, ही शिंपणं, या रांगोळ्या, ही अंगणं.' किंवा-

'संपत शनिवारी आपला एक मुलगा आला. म्हणू लागला, आई, आई, न्हाऊ घाल. माखू घाल. सून म्हणाली, बाबा, बाबा घरात तेल नाही. तुला न्हाऊ कशानं घालू?' ही शनिवारची कहाणी पहा. गद्याच्या स्वयंभू तालाचा हा किती गतिशील आविष्कार आहे!

दुर्गाबाईंनी उपनिषदांबाबत बोलताना म्हटले आहे. 'पाषाणातून अमर कलापूर्ण प्रतिमा घडून यावी, त्याप्रमाणे प्रायःरुक्ष असलेल्या गद्यमय वाणीची उत्स्फूर्त घडण आहे. गद्यापासून उंचावलेल्या एका अतर्क्य, नादमय तालान्वित स्वरात ही वचने विलीन झाली आहेत. पद्यही स्थूल वाटावे, असे तरल गद्य या अमर ग्रंथात पेरलेले आढळते.'

कहाणीचे नाते याच छांदसी वाणीशी आहे; याच वेगसघन तालाशी आहे.

ऋजुता आणि सरलता ही कहाण्यांच्या भाषाशैलीची वैशिष्ट्ये आहेत. छोटी छोटी वाक्ये. एक वाक्य नुसते आपले संपत नाही, की दुसरे नुसते सुरु होत नाही. या वाक्यातून त्या वाक्यात एक सुंदर झोका असतो. कुठे तो मंद असतो. कुठे जोरात जातो. कुठे भुईला टेकून येतो.

या तालाचा सुंदर डौल पेलणारी वाक्यरचना, ही खास कहाण्यांचे आणि लोककथांची संपत्ती आहे.

'काय ग बायांनो, कसला वसा वसता, तो मला सांगा.'

'तुला रे वसा कशाला हवा ? उतशील, मातशील, घेतला वसा टाकून देशील.'

'उतत नाही, मातत नाही, घेतला वसा टाकत नाही.'

अशी संभाषणाची तऱ्हा.

श्रीमंती थाटाचे वर्णन कसे ?'... रत्नजडित खांब झाले. हंड्याझुंबर लागली. दासी बटकी वावरु लागल्या.' अशा, एवढ्यात तपशिलाचे. बस्स !

'आटपाट नगर होतं. तिथं एक राजा होता. राजाला सात मुलगे, सात सुना,' एवढाच उल्लेख. क्रियापदांची गरज सरलेली.

'चारी सोमवारी हाक ऐकली. जेवती ताटं ढकलून दिली. रत्नांनी भरलेली सोन्याची झाली. ती मला देवानं दिली.' असे प्रास साधलेले.

छोटी वाक्ये आणि प्रासयुक्त रचना यांमुळे ही शैली नेहमीच्या गद्यापेक्षा वेगळी होते. सरलता आणि सुश्राव्यता ही हिची वैशिष्ट्ये. 'आटपाट नगर होतं.' एवढाच प्रत्येक कहाणीचा लहानसा प्रस्ताव. ठरीव स्थलकालाची बंधनं सैल करणारा. प्रासयुक्त.आणि शेवटही ठरलेला, कहाणीची सार्थकता सांगणारा. 'ही साठा उत्तराची कहाणी पाचा उत्तरी

सुफळ संपूर्ण.' एवढाच. कुठेही अवास्तव वर्णनाचा सोस नाही, की उपदेशाचे अवडंबर नाही. कोण कोणाशी बोलते आहे, याचा प्रस्ताव नाही, की उपसंहार नाही. विशेषणांची खैरात नाही. उपमा अलंकारांचा अवजड सोस नाही. कित्येकदा क्रियापदेही नाहीत. कोण बोलतेय्, कुणाला सांगतेय, हे आपण आपले समजून घ्यावे. नाट्यपूर्ण कथनाच्या ओघात ते सहज समजतेही. बोलीचा अकृत्रिम जिवंतपणा आणि तालाचे रमणीय सौंदर्य त्यात आहे. ही शैली म्हणजे गद्य वाङ्मयाचा एक अव्याजमनोहर नमुना म्हणायला हवा. कहाणी सांगणे हे एक प्रकारचे कथननाट्यच आहे.

कहाण्यांचा विस्तृत, तपशीलवार अभ्यास आणखीही किती तरी वाटांनी करण्यासारखा आहे. त्याची गरज आहे. शुक्रवारच्या कहाणीचा आदिबंधात्मक विचार काय किंवा आदित्य-राणूबाईचा दैवतशास्त्रीय अभ्यास काय, लोकसाहित्याच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने महत्वाचा विषय आहे.

कोणत्याही लोकाविष्काराचे भावनात्मक रीतीने अवास्तव कौतुक करणे आणि केवळ जुने म्हणून आधुनिक फॅशनसाठी त्याला सोने म्हणणे हे जितके गैर, तितकेच, अभ्यासाची नाना दालने खुली असताना ठरीव मार्गापलीकडे न जाणेही गैर आहे. कहाण्या काय, किंवा त्यांसारखे लोकसंस्कृतीतले इतर वाङ्मयप्रकार काय, नव्या दृष्टीच्या अभ्यासकांसाठी हे माहितीचे साठेच आहेत. त्यांच्या अभ्यासाची बरीच क्षेत्रे दुर्लक्षित वनांसारखी अस्पृष्टच उरली आहेत. उणीव आहे ती अभ्यासकांची.



११. लोकसंस्कृतीतील भूमीविषयक धारणा

- डॉ. शैला द्वा. लोहिया

स्त्री आणि भूमी यांच्यातील अनुबंध आदिकाळापासून मानवी मनात रुजला असून तो जागतिक स्तरावर आढळून येतो. स्त्रीत असणाऱ्या सर्जनशक्तीबद्दल आदिमानवाला नेहमीच उत्सुकता, आकर्षण, भय आणि विलक्षण आदर वाटला आहे. जगातील सामान्यपणे सर्व समाजात 'भूमी' ही देवता महामातेच्या, जगन्मातेच्या रूपात अवतरताना दिसते. **एस्टोनियन** धर्मानुसार भूमाता ही जन्म आणि मृत्यूवर सत्ता चालवते. तर, **चीन** मध्ये भूमातेचा संप्रदाय वृक्ष देवतांशी संबंधीत आहे. सी वँग नो ही त्यांची भूमाता. टाओ संप्रदायातील येन हे स्त्रीतत्त्व भूमीरूप मानले होते. **फिनिश** दैवतकथांत अक्का (AKKA) तर **पेरूत** 'ममा' या भूदेवता मानल्या. **इंग्लड** मधील पुरूषप्रधान दैवता-विकल्पनातही 'महामाते' ला महत्त्व होते. **गॅलिक** लोक सर्व देवता 'दानु' नावाच्या भूमातेपासून निर्माण झाल्या असे मानतात. स्त्री आणि भूमी यांच्यातील अनुबंध हे एक जागतिक मिथक (Myth) आहे. त्याची आधारशीला उभयतांत असलेली 'सर्जनशक्ती' हे आहे. या संदर्भात लोकसंस्कृतीचे अभ्यासक मा. रा. चिं. ढेरे आदिमातेच्या स्वरूपात प्रकाश टाकणाऱ्या 'लज्जागौरी' या ग्रंथात नोंदवितात, 'स्त्री आणि भूमी यांच्या सर्जनशीलतेच्या समानधार्मित्वामुळे त्यांच्यातील एक अभिन्नतेचा, नव्हे एकतेचा विलक्षण गूढ आणि दैवी भावबंध प्राचीन मानवाच्या मनःसृष्टीत दृढावलेला होता. स्त्री हे मातृरूपाचे व्यष्टिरूप आहे तर पृथ्वी हे त्याचे विराट समष्टिरूप आहे. या सर्जन-शीलतेच्या आदिबंधातून भारतीय परंपरेने भूमीला 'महामाता' मानले आहे. तर मातृत्वाचा अधिकार असलेल्या स्त्रीतील 'मातृत्व' सर्वश्रेष्ठ मानले. एखादी स्त्री प्रत्यक्ष माता झाली नाही तरी.

माणसाच्या जगण्याचा केंद्रबिंदू जमिनीतून निर्माण होणारे धान्य, कंदमुळे, फळे, पशुधन हा होता. भूमीची सर्जनक्षमता वाढली तर धनधान्याची समृद्धी निर्माण होते व माणसाचे जगणे सुखकर होते. ही समृद्धी निर्माण करण्यासाठी मानवी श्रमाची, म्हणजेच कष्टकरी हातांची गरज असते. याची जाण आदि मानवाला होती आणि मानवी धन.. श्रम करणारे हात निर्माण करण्याची क्षमता स्त्रीत असते. या दोहोतील सर्जनतेची 'उर्जा' हा मानवाच्या निरीक्षणाचा आणि कुतूहलाचा विषय होता. आदिमानवाने ही सर्जनउर्जा वाढविण्यासाटी विविध प्रयोग केले. त्यातूनच मानवाचा प्राथमिक '**यातुप्रधान धर्म**' निर्माण झाला.

यातुविद्येचे शास्त्र बुद्धिवादाला पटण्यासारखे नसते. वन्य लोकांच्या विधीत. . धर्मात भ्रांती जरूर आहे. पण तिला वास्तवाचा आधार असतो. प्रतीकांचा वापर करून त्यांद्वारे सामाजिक गरजा व सामुदायिक हितसंबध व्यक्त केले जातात. त्यात संभवनीय गोष्टी गृहित धरल्या जातात. या संदर्भात लोकधर्माच्या अभ्यासक **दुर्गा भागवत** लिहितात 'संभवनीयता हे जादूविद्येचे प्रमुख उद्दिष्ट, जादूविद्येचे मुख्य प्रकार दोन. या दोनही प्रकारात क्रिया व क्रियेमागचे तत्त्व यांना प्राधान्य असते. पहिला प्रकार 'सहानुभावात्मक' जादूविद्या तर दुसरा प्रकार 'समानोत्पत्तिक' जादूविद्या.' म्हणून म्हटले जाते की **जादू हे मानवाचे प्राथमिक विज्ञान होते.**

स्त्री व भूमी यांचे नवनिर्मिती करण्याचे सामर्थ्य जाणून, त्याने काही निश्चित स्वरूपाचे ठोकताळे बांधले होते. यालाच **फ्रेझर स्युडो सायन्स** असे म्हणतो. या दोनही प्रकारच्या जादूविद्येवर आधारित असे विधी भूमीची सुफलनशक्ती वाढावी यासाठी कृषिकर्मात निर्माण केले. उदा. पावसाळ्यातील नाच. **दुर्गाताई भागवत** या संदर्भात नोंदवितात की झिम्मा, फुगडी या खेळांचे मूळरूप असेच असले पाहिजे. विश्वातील सर्व वस्तूंमध्ये 'असू' ही शक्ती असते. ती भूमी व स्त्रीत विशेष करून असते. ही शक्ती वाढल्यामुळे त्यांच्यातील निर्मिती करण्याची सुफलन शक्ती वाढते आणि हे सामर्थ्य सामूहिक कृतीतून, सामूहिक मंत्रगानातून वाढविता वा कमी करता येते, अशी श्रद्धा प्राथमिक कृषिजीवन जगणाऱ्या मानवसमूहात होती. या सामूहिक कृतीत स्त्रियांचा सहभाग असे, किंबहुना त्यांचीच प्रमुख भूमिका असे. उदा. पाऊस पडावा म्हणून विवस्त्र स्त्रीच्या देहाभोवती लतावेली गुंडाळून, तिच्या माथ्यावर सच्छिद्र जलकुंभ देऊन तिची मिरवणुक काढतात. अशाच एका यात्वात्मक विधीचे वर्णन बाणभट्टाच्या हर्षचरित्रात आहे. राणी विलासवती पुत्रप्राप्तीसाठी विविध प्रकारे साधना करीत असते. त्यात कृष्णचतुर्थीच्या दिवशी रात्री सार्वजनिक चौकात यंत्रपूजा करून नग्न स्नान केल्याचा उल्लेख आहे. सूर्यकिरणे व जलवर्षावामुळे भूमीप्रमाणे स्त्रीही सुफलित होते, अशी श्रद्धा आजही वन्य समाजात आहे.

आजच्या लोकसंस्कृतीतील भूमी विषयक धारणांचा शोध घेताना वन्य समाजातील आदिवासींच्या लोकोत्सवांचा अभ्यास महत्त्वाचा ठरतो. बहुतांशी आदिवासी जमातीत धरतारी-धरित्री, कणसरी-धान्य, नारन-पाऊस या तीन देवांची मुख्यत्वे आराधना होते. आराधनेच्या वेळी नृत्य करताना सामूहिकपणे गायले जाणारे एक गीत.

घेना गायल्यारे आप धरतारी देवा ऽऽ
घेना गायल्यारे आप धरातरे देवा ऽऽ

घेना गायल्यारे आप कणसरी देवा ऽऽ

घेना गायल्यारे आप कणसरे देवा ऽऽ

महाराष्ट्रातील आदिवासीचे सण बहुतांशी भाद्रपद व चैत्रात येतात.

आदिकाळातील लौकिक जीवनात या यातुविधींना महत्वाचे स्थान होते. त्यात 'ईश्वर' या संकल्पनेला स्थान नव्हते. इष्ट कामनेचे कल्पनासृष्टीत साक्षातीकरण करून, फळ मिळविण्याच्या दृष्टीने वातावरण निर्मिती करणे हे यातुविधींमागील तत्व होते.

"Enacting in fantacy the fulfillment of the desired reality"

याच यातुविधींना सुफलीकरण विधींचे स्वरूप प्राप्त झाले. कुमारिका वा पुत्रवती स्त्रीकडून पेरणी करून घेणे, झाडे लावणे, पुत्रवती स्त्रीचा तिच्या बाळासह पाण्यासाठी बळी देणे, पाऊस पडावा म्हणून रात्री शेतात जाऊन नग्ननृत्य करणे आदी रिवाज रूढ झाले.

प्रथमावस्थेतील मानवाने स्त्री आणि भूमी यांच्यातील साधर्म्य आणि साहचर्य याबाबत केलेल्या निरिक्षणाचा अंदाज वर्षानुवर्ष चालत आलेल्या लोकपरंपरांतून - सण, व्रते, तत्संबंधी विधी, उत्सव इत्यादींतून आपल्याला येतो. त्यातून लोकपरंपरेतील भूमीविषयक धारणा, स्त्रियांची उत्सवातील सामूहिकता, त्यातील नृत्यात्मक हालचाली, त्या गीतातील आदिम अशी विशिष्ट लयीतील स्वर रचना यांतील अत्यन्त स्वयंभू आणि चिवट अनुबंध लक्षात येतो.

भूमी सुफलित करण्याचे विधी स्त्रीकडे असत. भारतीय आदिसमाजाचा शेती हा प्रमुख उद्योग होता. ती त्यांची जीवनवृत्ती होती. जीवनाच्या प्रथमावस्थेत असलेल्या माणसाला निसर्गक्रियांमागचा कार्यकारणभाव उलगडलेला नव्हता. निसर्गशक्तीच्या मागे ईश्वरीप्रेरणा असल्याची कल्पनाही स्फुरलेली नव्हती. मात्र पाऊस पडल्यावर मातीतून हिरवाई बहरते तसेच स्त्रीलाच मूल होते हे त्याला निरीक्षणातून उमगले होते. सिंधू संस्कृतीच्या उत्खननातून मातृसत्तेचे व देवी संप्रदायाचे महत्वाचे दूवे विपुल प्रमाणात हाती आले. स्त्रीचे फाकलेले पाय, तिच्या जननेंद्रियेतून वनस्पती उगवली आहे. अशा मुद्रा सापडल्या आहेत. सर्वविश्वाचे पोषण करणारी वनस्पतीसृष्टी जगन्माता भूमीच्या देहातून निर्माण होते, हे या प्रतिमेतून सुचवायचे आहे. मार्कंडेय पुराणातील देवीमहात्म्यात देवी पुढील उद्‌गार काढते,' हे देवहो जीवनावश्यक अशा वनस्पतीसृष्टीच्या साहाय्याने मी सर्व विश्वाचे धारण पोषण करीन. 'आत्मदेह समुद्‌भव' त्यामुळे मला शाकंबरी हे नाव प्राप्त होईल.'' शाकंबरीचे नवरात्र मार्गशीर्षात मोठ्या प्रमाणावर महाराष्ट्रात साजरे होते.

शेतीचा शोध स्त्रीने लावला. कुंभ... घट तयार करणारी स्त्री होती. कुंभ गर्भाशयाचे प्रतीक आहे. कुंभ मातीचा असतो. भारतातील अनेक लोकोत्सवांतून कुंभाची प्रतीकात्मक पूजा होते. जी स्त्री माता असते तिला भूमीच्या सुफलनाशी जोडलेल्या सण, उत्सव, व्रते, कृषिकर्मात विशेष मान असतो. वैदिक आर्यांची जीवन पध्दती गोपालक आणि पुरुषप्रधान होती, तरीही त्यांच्या देवता मात्र स्त्रीरुपी होत्या. गोभिल व पारस्कर सूत्रात उर्वरा, सीता, यजा, अनघा, अरदा, भूती, समा इत्यादी कृषिदेवतांचा उल्लेख आला आहे. वैदिक काळात भूमी सुफलित करण्याचे विधी स्त्रीकडे होते. 'वेदांतील स्त्रिया' या ग्रंथात डॉ. मधुकर अष्टीकर नमूद करतात की, अगस्ती ऋषी फार आळशी होते. त्यांची पत्नी **लोपामुद्रा** हिने पतीच्या हातात फावडे देऊन त्यांना शेतीतील कामात गुंतविले. **मुद्गलानी** ही स्त्री उत्तम नांगर चालवीत असे. बैलाच्या जागी स्वतःला गुंतवून ती नांगर चालवी.

पेरणी करण्यापूर्वी 'वाफ धावनी' नावाचा विधी केला जाई. कृषिकर्मात मांग समाजाला विशेष महत्व असे. या विधीपूर्वी मांगाला मुहूर्ताची विडासुपारी दिली जाई व मांगिणीची ओटी भरली जाई. आषाढात मांग स्त्रीला व्रतस्थ बसवून तिला नवे लुगडे नेसवून मरीआईच्या देवळापासून वेशीपर्यन्त मिरवणुकीने नेत. तिच्या डोक्यावर पाटी दिली जाई. त्यात लोक धान्य टाकीत. मांग स्त्री ही भूमी स्वरुपा मानून तिची ओटी पेरणीपूर्वी भरण्याची ही प्रथा भूमीच्या सुफलीकरणाशी निगडित असली पाहिजे. 'रेणु' म्हणजे मातीचा कण. परशुरामानी रेणुकेचा शिरच्छेद केला. तिला जिवंत करताना, आई रेणुके ऐवजी मांग स्त्रीचे शिर धडावर बसवले अशी मिथक कथा आहे. **फ्रेजर या** संदर्भात नोंदवतो, 'A fruitful woman makes plants fruitful' ' स्त्रीला शेतात पुरा, त्यातून भरपूर धान्य येईल ही myth जगभर आहे.

मानवी जीवनाचा विकासच शेतीच्या जोडीने झाला. अन्न ही जीवनाची महत्वाची प्रेरणा होती. अन्न निर्माण करणाऱ्या भूमीची उपासना आणि पूजा प्राचीन भारतीय समाजाने विविध रुपांतून केली. त्यासाठी सामूहिक प्रार्थना केल्या. अन्न ही मूलभूत समस्या होती. छंद, वाणी, समूहगान याद्वारे यात्वात्मक सामर्थ्य निर्माण होते व त्यातून विपूल धान्य पिकते अशी श्रद्धा मानवात निर्माण झाली आणि ओतप्रोत रुजली. आजच्या अर्थाने 'धर्म' ही संकल्पना मानवी मनात रुजली नव्हती. मानवाच्या जन्मास पुरुषही कारण असतो या बाबत जोपर्यत आदिम लोकसमूहाच्या मनात साशंकता होती, अज्ञान होते. तो पर्यन्त विश्वाच्या आणि जगातील जीवनपयोगी पदार्थांच्या उत्पत्तीचे कारण 'मातृत्वात पाहिले गेले. मातृत्वातील सर्जनशक्तीचे उन्नयन होऊन 'आदिमातेची' संकल्पना निर्माण झाली. जीवन व्यवस्थेचे केंद्रही सर्जन करणारे 'मातृत्व' होते.

आदिमानवाची सुफलाम भूमीवर .. निर्मिती करणाऱ्या मातृत्वावर अपार श्रद्धा होती. समाजाचे नियमन सुरु झाले, बांधणी झाली. त्यावेळी सर्जन करणारी 'स्त्री' समाजाचा प्रमुख घटक बनली. तिची सत्ता समाजाने स्वीकारली. त्यातून मातृसत्ताक जीवनव्यवस्था निर्माण झाली. जगात प्रारंभीच्या काळात ईश्वराचे पूजन आदिमातेच्या रूपात केलेले आढळते. इजिप्त मधली **इसिस,** ग्रीकांची **दिमिटर,** रोममधील **व्हीनस** या ख्रिस्तपूर्व काळातील देवता समृध्दीचे प्रतीक होत्या. त्यांच्या पूजेशी संबंधित विधी धनधान्य, पशु प्रजा यांच्या विपुलतेसाठी असत. योनी, लिंग, स्तन हे मानवी अवयव भूमीच्या सुफलनविधीचे प्रतीक मानले जातः त्यांची पूजा केली जाई.

भारतीय संस्कृती जगातील अतिप्राचीन संस्कृतींपैकी एक आहे. येथेही मातृसत्ताक जीवनव्यवस्था होती आणि योनीपूजेचे प्रचलन होते. पृथ्वीला 'महानग्नी' असे संबोधले आहे. सर्जन प्रक्रियेत 'स्त्रीतत्व' प्रत्यक्ष क्रियाशील असले तरी अप्रत्यक्षरित्या 'पुरुषतत्व' बीज व सलील रूपाने सर्जनात सहभागी असते याची जाणीव झाल्यावर, पुरुषतत्वाचे पूजन लिंगस्वरुपात होऊ लागले. त्यातून 'दैवी दाम्पत्यांची निर्मिती झाली. 'गौरी आणि शंकर' 'लक्ष्मी आणि विष्णु' 'सूर्य आणि पृथ्वी...भूमी हे आदिम युगल आहे, ही कल्पना वैदिकांनी मांडली. 'अश्व' या शब्दाचा मूळ अर्थ व्यापनशील. आणि व्यापनशील सूर्याचे प्रतीक अश्व. अश्वमेध यज्ञात पृथ्वी म्हणजे स्त्री (राज्याची राणी) आणि अश्व यांच्या समागमाचे विधिनाट्य केले जाई. सूर्य किरणांमुळे जमीन चांगली खणली जाते. व भरभरुन धान्य, फळे देते. विवाहातही वधूचे शुध्दीकरण करण्याचा एक विधी असतो. तो करताना अथर्ववेदातील मंत्र म्हटला जातो. 'महानग्नीचे जघन जसे शुद्ध केले तसे हिचेही करा' महानग्नी ही खोदल्या जाणाऱ्या जमिनीची आणि सफळ होऊ घातले त्या स्त्री'समाजाचे प्रतीक आहे.

अतिप्राचीन सिंघ संस्कृती असो वा वैदिक संस्कृती असो, भारतीय लोकसंस्कृतीत भूमी वा धरित्री, जिची उर्जा 'सर्जन शक्ती' आहे, आणि म्हणून ती 'महामाता' आहे ही धारणा गोंदली गेली आहे. तसेच जीवन जगण्यासाठी अन्न देणारी ही पूजनीय भूमाता आणि तिच्याप्रमाणेच जिच्यात सर्जनशक्तीची उर्जा आहे, ती मातृत्त्व धारण करु शकणारी 'स्त्री' ही, भूमातेचे प्रतीक म्हणून लोकमानसात पूजनीय, वंदनीय ठरली. या लोकधारणेचा खोलवर प्रभाव भारतातील व्रते, उत्सव, सण, विधी यांवर झालेला आहे. लोकसंस्कृतीतील भूमीविषयक असलेली ही धारणा एवढी आदिम आहे की, आज काश्मिर पासून ते कन्याकुमारीपर्यन्त आणि द्वारके पासून जगन्नाथपुरी पर्यन्त पसरलेल्या भारतात अनेक भाषा, विविध वेषभूषा यांचे वेगळेपण असले तरी भूमी आणि स्त्री यांच्यातील सर्जनउर्जेवर

आधारित व्रतोत्सवांतील सारखेपणा चकित करणारा आहे. किंबहुना **आसेतुहिमाचल पसरलेल्या भरतभूमीतील 'राष्ट्रीय एकात्मतेचा' तो प्राणबिंदु आहे.**

स्त्रीच्या विविध रूपांचे निरीक्षण करुन, भूमीही अशा रूपांतून विकसत जात निर्मितीसाठी सिध्द होत असेल, असे गृहित मानून भूमीच्या सुफलीकरणाशी जोडलेले विविध सण, उत्सव, व्रते, तत्संबंधीव्रते व त्यावेळी समूहाने आळवायचे सूर... गाणी यांची निर्मिती झाली. स्त्रीच्या कौमार्याच्या तीन महत्वाच्या अवस्था मानल्या जातात. त्या नंतर ती 'सर्जना' साठी सिद्ध होते.

अष्टवर्षा भवेत् गौरी दशवर्षाच कन्यका ।
सम्प्राप्ते द्वादशे वर्षे कुमारीत्यभिधीयते ।

कन्या आठवर्षाची झाली की, ती 'गौरी' होते. दहाव्यावर्षी कन्यका होते. आणि बाराव्या वर्षी कुमारिका होते. आदिमानवाने निरीक्षणातून जाणले होते की, पुरुषत्व वा स्त्रीत्व परिपूर्ण होत असताना सर्जनेन्द्रियात बदल होत जातात. हे बदल ८ व्या वर्षापासून सुरु होतात. आठव्या वर्षी दुधाचे दात पडतात. दहाव्या वर्षी तिच्या स्तनांचा आकार बदलू लागतो. सर्वसाधारण बाराव्या वर्षी तिला नहाण येते. मासिकपाळी सुरु होते. कुंभार मातीला कुंडीचा आकार देतो. परंतु ती भाजून सर्वार्थाने पक्व व परिपूर्ण होत नाही तोवर तिच्यात बीज, माती, पाणी, यांना धारण करुन नवनिर्मिती करण्याची क्षमता येत नाही. गौरी, कन्यका व कुमारिका या भूमिकांतून परिपूर्ण भूमिकेत जाते. तिची सर्जन करण्याची क्षमता पूर्णत्वाला पोचते.

भारतीय व्रतोत्सवांत कुमारिकेला विशेष महत्व आहे. कोणत्याही व्रतात तयार केलेले प्रसादमय अन्न सवाष्ण आणि कुमारिकेला प्रथम दिले जाते. व नंतर लोक ते अन्न ग्रहण करतात. जिला नहाण आलेले नाही अशा मुलीलाच गौरी वा कन्येला कुमारिकेचा मान दिला जातो. नहाण आलेल्या अविवाहित मुलीस कुमारिका म्हणून व्रतात सन्मानित केले जात नाही. मुलीला नहाण आले की 'मुका नातू' झाला असे म्हणतात. या नवनवोन्मेषी ऋतुमतीला सन्मानाने मखरात बसवून, पक्वान्न करुन, तिची फळानी ओटी भरुन आनंदोत्सव साजरा केला जातो. चार दिवस तिला बाजुला बसवतात. पाणी, अन्न न शिवता वरुन वाढले जाते. पाचव्या दिवशी न्हाऊमाखू घालून तिला सर्व व्यवहारात सहभागी करतात. पहिल्यांदा ऋतुमती झाल्यावर घरोघर साखर वाटतात. कन्या 'रजस्वला' झाली तरच ती 'फळ' धारण करु शकते. म्हणून तिच्या रूपाचा सन्मान केला जातो. राजस्थान, गुजराथ, बंगाल, कर्नाटक आदि सर्व प्रांतातून प्रथम रजस्वला झालेल्या ऋतुमतीचा सन्मान गोड पदार्थ करून, गाणी गाऊन केली जातो.

आज सुदिन उगवला तिला ऋतु प्राप्त झाला ॥

.....

मखरी सोनियाचे खांब, आरसे लाविले रूंद
काचेचे जडित भिंग, वरती राघू कोकिळा ॥

.....

न्हाऊ घातले चतुरदिनी, बहुत सुवासिनी
फळांनी ओटी भरूनी, ऋतु प्राप्त झाला ॥

पूर्वी वयाच्या आठव्या वर्षी विवाह होत असे. ती सासरी असताना ऋतुमती होई. त्यानंतर मुहूर्त पाहून पतीपत्नीची भेट घडवीत.

चौथ्या दिशी सासू करते चौरंगपाणी
गोऱ्या मालनीची माता तिची वटी आणी ॥

अलिकडे ग्रामीण भागातील मुलींचेही विवाह ऋतुमती झाल्यानंतर होतात आणि ते शास्त्रीयदृष्ट्या योग्यच आहे. परंतु या मुलींच्या विवाहानंतर तिची ऋतुशांती केली जाते व पतीपत्नीच्या मीलनास संमती मिळते.

अंबुवाची: सुफलन विधी

स्त्री ऋतुमती झाल्याशिवाय गर्भवती होण्यास योग्य होऊ शकत नाही; तद्वत् धरणीही ऋतुमती झाल्याशिवाय, ग्रीष्माच्या उन्हाने शुष्क झालेली धरा अंतर्यामी ओलावल्याशिवाय,.. आर्द्रा झाल्याशिवाय, नवसृष्टीचा गर्भ वाहण्यास सक्षम बनू शकत नाही अशी धारणा आदि मानवाची होती. पृथ्वीच्या, धरणीच्या रजःस्वला अवस्थेचा उत्सव भारतात सर्वत्र साजरा होतो. कृषिपराशर या कृषीशास्त्रीय ग्रंथात (रचनाकाळ सुमारे इ.स. ६ वे ते ८ वे शतक.) पृथ्वीच्या रजःस्वलावस्थेचा काळ व त्या काळात वर्ज्य करावयाच्या क्रिया यांचा उल्लेख आहे. स्त्रीच्या या अवस्थेत पुरूष समागम वर्ज्य मानला आहे. तद्वत् पृथ्वीच्या रजःस्वलावस्थेच्या काळात नांगर चालवणे, भूमी खणणे, वखरणे वर्ज्य मानले आहे. **आसामात** ह्या उत्सवास अमती असे म्हणतात. आषाढात तो साजरा होतो. कामाख्या हे भारतातील महत्त्वाचे शक्तीपीठ असून तेथे सती-पार्वतीची योनी गळून पडली आहे. असे मानले जाते. ही देवी योनीरूप आहे. आषाढ शुक्ल ६ वा ७ पासून १० वा ११ पर्यन्त अंबुवाचीचा काळ मानला जातो. काही ठिकाणी मातीच्या घटात धान्यबीज व पाणी घालून ठेवतात. अंबुवाची काळ संपताच बीजांकुरांनी भरलेला घट नदीत अर्पण करतात. **काश्मीरात** फाल्गुन पंचमी ते अष्टमी या काळात पृथ्वी ऋतुमती

होते असे मानतात. या उत्सवास **राज्ञीस्नापन** म्हणतात. **गुजराथेत** चैत्र कृष्णपंचमी ते अष्टमी हा काळ अंबुवाचीचा मानला जातो. बंगालात हा उत्सव आषाढ शुक्ल सप्तमी ते दशमी या काळात असतो. **ओरिसातील** रज उत्सव ज्येष्ठाचा अखेरचा व आषाढातील पहिले दोन दिवस असतो. त्यास **रजउत्सव** म्हणतात. या काळात नांगर धरणे, पेरणी, खोदणे वर्ज्य असते. कुमारिका, नववधू अनवाणी पायांनी भूमीला स्पर्श करीत नाहीत. केवळ फळे खातात. एकत्र जमून गाणी गातात. हिंदोळ्यावर बसतात. **केरळात उछारल मकरम** महिन्याच्या अखेरीस शेतीचा हंगाम संपल्यावर करतात. पहिल्या दिवशी धान्यागाराच्या दारांना काटे, केरसुणीचे फड लावून बंद करतात. या काळात धान्य विकत नाहीत. सारवण, शिंपण, बागा झाडणे वगैरे बंद असते. शेतीच्या अवजारांना स्पर्श करीत नाहीत. चौथ्या दिवशी दारे उघडतात. टोपलीभर पाने शेतात नेऊन शेताची भाजणी करतात.

महाराष्ट्रात हा काळ श्रावण चतुर्थी, पंचमी, षष्ठी हा असावा. नागपंचमीच्या आदल्या दिवशी भावाचा उपवास करतात. या तीन दिवशी जमिनीला दुखवीत नाहीत. नागपंचमी हा महिलांचा सामूहिक उत्सव आहे. सर्वजाती जमातींच्या महिला एकत्र जाऊन एकमेकींचे हात हातात गुंफून फेरातली गाणी म्हणतात. त्याला **भुलई** खेळणे असे म्हणतात. ही गाणी म्हणताना एकचरण गायले की, भूमीला हातांच्या साखळीने स्पर्श करतात. महाराष्ट्रातील नागपंचमीचे मूळ स्वरूप 'अंबुवाची' उत्सवाचे तर नसेल ना?

भूमीला सुफलित करणाऱ्या शक्तींचा विचार मानवी विकासाच्या एका वळणावर आदिमानवाला स्फुरला. त्यातून सूर्य आणि भूमी, द्यावा (आकाश पाऊस पाडणारे) आणि पृथ्वी, नाग आणि भूमी या युगलांची कल्पना मानवाने कल्पिली. योनीपूजेबरोबर लिंगपूजा सुरू झाली. दैवत विकल्पात **शिव** ही देवता लिंगरूपाने समाविष्ट झाली, तर भूमी वा धरित्री ही सती वा पार्वती वा गिरीजा या रूपात समाविष्ट झाली.

संघर्ष, स्वीकार समन्वय यांपासून समरसता

द्रविड संस्कृती ही भारतात अत्यन्त पुरातन काळापासून आहे. द्रविडांप्रमाणेच आर्य, दस्यु, असुर, दास, पणिन, नाग आदि अनेक टोळ्या, निसर्गाने समृद्धीचा वरदहस्त ठेवलेल्या भारतावर चाल करून आल्या. भारताची भौगोलिक रचना एकात्मतेला नेहमीच अनुकूल राहिली. पूर्व,-पश्चिम आणि दक्षिणेला विशाल सागरांची सीमा. तर, उत्तरेला पूर्व-पश्चिम पसरलेला महाकाय हिमालय, अशी सुरक्षित सीमा, सुजल, सुफल अशा देशातील समृद्धीच्या मोहाने अनेकविध प्रकारच्या टोळ्या भारतात आल्या. पण त्या इथेच स्थिरावल्या. प्रत्येक टोळीची जगण्याची रीत वेगळी होती. परंतु **संघर्ष, स्वीकार** आणि

समन्वय या तीन प्रक्रियांतून **सांस्कृतिक एकात्मता** निर्माण झाली. आजही विविध भाषांतून दैनंदिन व्यवहार करणारा, विविध प्रकारची वेषभूषा परिधान करण्याची परंपरा जपणारा भारतीय समाज **सांस्कृतिक समरसतेने** जगत आहे. १२ व्या शतकानंतर पारसी, मुस्लिम, यहुदी, ख्रिश्चन आदि धर्मांचे लोक बाहेरून आले. त्यांनाही या संस्कृतीने स्वतःत सामावून घेतले. अत्यन्त आगळ्या वेगळ्या पोताची ही इन्द्रधनुष्यी संस्कृती जगात एकमेव असावी.

सिंधु संस्कृतीच्या उत्खननामुळे मातृसत्ता व देवीसंप्रदायाचे विपुल दुवे हाती आले. त्यापूर्वी देवीसंप्रदाय आशियामायनर मधून आला असे मानले जाई. हा सिद्धांत निरर्थक ठरला. शिव आणि शक्ती ही दैवते आर्यपूर्व सिंधु संस्कृतीत लिंग आणि योनी स्वरूपात पूजिली जात. योनी पूजा ही विश्वजननीची.... भूमीची, तिच्यातील सर्जनउर्जेची कृतज्ञता व्यक्त करणारी पूजा होती. ज्या समाजरचनेत पुरूषप्रधानता असते, तिथे मातृदेवतांचा विकास होणेच शक्य नाही, हे मत सिंधु संस्कृतीच्या उत्खननापूर्वीच आर. पी. चंदा या मानववंश शास्त्रज्ञांनी ठामपणे मांडले होते. शाक्तांच्या कल्पनेनुसार विश्वाचे आदितत्त्व प्रकृती आहे. सर्जनाची इच्छा होताच तिने ब्रम्हा, विष्णु, महेश हे तीन तीन पुरूषदेव निर्माण केले. नंतर तिने शिवाला प्रियकर म्हणून स्वीकारले. शिवशक्ती... प्रकृतिपुरूष संयोगातून विश्व निर्माण झाले व ती जगन्माता बनली. विष्णु ही देवता वैदिकांची. ती राम, कृष्ण, विठ्ठल या रूपातून पूजिली जाते. मात्र शिव ही लोकदेवता असून बहुजन समाजात पूजिली जाते. लिंगयोनी पूजा करणाऱ्या शैव शाक्तपंथाची मुळे आर्यपूर्व समाजात आहेत. त्यांनी तंत्रसाधनेला विशेष महत्त्व दिले. या संदर्भात भारतीय तत्त्वज्ञानाचे थोर अभ्यासक देवीप्रसाद चटोपाध्याय लिहितात, 'आपल्याला अनुमान काढावे लागते की, वैदिक श्रद्धांच्या भूपृष्ठाखालची जमीन धार्मिक दृष्टीकोनातून तयार झाली नव्हती, तर मांत्रिकांच्या यातुप्रधान दृष्टीकोनातून तयार झाली होती. भूमी व स्त्रीतील सर्जनतेचे सामर्थ्य उभयतां असलेल्या अनाकलनीय अशा जादूमुळे, 'असुशक्ती' मुळे येते. उभयतांतील यातुसामर्थ्य आजही भारतीय लोकमानसात खोल रूजले आहे. किंबहुना ज्येष्ठातील वटपूजा, आषाढातील रानातील वृक्षपूजा, श्रावणातील पंचमी.. मंगळागौर आदिव्रते व उत्सव, भाद्रपदातील गौरी आणि गणपती उत्सव (गण समाज मातृसत्ताक होता.), आश्विनातील नवरात्रोत्सव,.. हे सारेच उत्सव भूमीच्या सुफलनशक्तीच्या समृद्धीशी जोडलेले आहेत.

भारतात स्थिर होताना वैदिक आर्यांनी कृषीविषयक मंत्रतंत्र, विधी यांचा स्वीकार केला. अथर्ववेद, तैत्तिरीय संहिता, ऋग्वेद यांत कृषीविषयक मंत्र आहेत. उदा. **अक्षैर्मा**

दिव्यः कृषिमित् कृशस्व। (१०.३४.१३)- फाशांनी द्यूत खेळू नकोस. शेती कर.

गोपालक आर्यांनी कृषितंत्राचा स्वीकार केला

कृषिर्वृष्टिर्यजमानाय कल्पताम् (तै.ब्रा.३.१.२) यजमानाची शेती सुफल होवो. शेतीस आवश्यक असा पाऊस पडो.

ऋग्वेदात भूमीरुपी देवता सीता हिची प्रार्थना केली आहे.
अर्वाचि सुभगे भव सीते वंदामहे
यथा नः सुभगासि यथा नः सुफलाससि।।

(हे भाग्यशालिनी सीते इकडे आगमन कर. आम्ही तुला वंदन करतो. कारण तेणे करुन तू आम्हाला भाग्यदायिनी होतेस)

स्त्री आणि भूमी यांच्या साधर्म्यातून कृषियातु विज्ञान (Agri-magic) निर्माण झाले. भारतातील सांस्कृतिक इतिहासातील फार मोठा कालखंड कृषियातु विज्ञानाने व्यापलेला आहे. भूमीच्या सुफलीकरणाशी निगडित सणांतील स्त्रीप्रधानता ही लोकमानसातील भूमीविषयक धारणेशी जोडलेली आहे. गौरी हे भूमीचेच रुप. चैत्र भाद्रपदातील गौरीची पूजाही कृषी लक्ष्मीची पूजा आहे. कोकणातील गौरी वा वऱ्हाड मराठवाड्यातील लक्ष्मींचा सण, त्यातील गीते यांतून स्त्रीला निसर्ग आणि पर्यावरणाबद्दल असलेली स्वयंभू जाणीव दिसून येते. जीव जन्माला घालतांना सोसाव्या लागणाऱ्या यातना, तो जीव बीजापासून परिपक्व होऊन पूर्णावस्थेत येण्यासाठी लागणारा कालावधी, त्या काळात स्वतःचे रक्त, श्वास, अन्न, यांतून ह्या जीवाचे करावे लागणारे पोषण या गोष्टींचा तिला अनुभव असतो. तिचे निसर्गाशी स्वयंभू नाते असते. गौरी विसर्जनाचे वेळी तिला विचारतात.

आज गौरी जाशील ती कधी गौरी येशील
पाऊस पडे, गंगा भरे येईल मी भादव्यात...
पडवळीच्या फुलांवरुन येईन मी तळपत
पाच पडवळं काढा माझ्या हौशाकरवी....

खानदेश वऱ्हाडात भुलाबाई, भराडीगौर हे कुमारिका ऊत्सव भाद्रपदात खेळले जातात. गौरी, गणपती, भुलाबाई, या साऱ्यांनाच समाप्तीनंतर पाण्यात बुडविले जाते. भूमी जशी 'महामाता' आहे. तशीच नदी ही 'लोकमाता' आहे. साऱ्याच जुन्या संस्कृती नद्यांच्या काठानेच जन्मल्या आणि वाढल्या. अन्नसमृध्दी देणारी नदी, विहीर यांनाही लोकमानसाने मातृत्वाचा सन्मान दिला आहे.

नवरात्रात लक्ष्मी, सरस्वती, काली या तीनही देवींची पूजा होते. दिवाळीत लक्ष्मीची पूजा केली जाते. दिवा हे सुफलनाचे, पीकभरात आल्यावर त्याच्यावर पसरलेल्या तेजाचे

प्रतीक आहे. भारतीय संस्कृतीत दिव्यालाही सुफलनाचे प्रतीक म्हणून विशेष महत्व आहे. नवरात्रात, खानदेशातील कानबाई व्रतात लक्ष्म्यांच्या मांडणीत अखंड तेवणारा दिवा महत्वाचा आहे. या व्रतात उरलेले अन्न दान देण्याऐवजी शेतात खड्डा करुन पुरण्याची प्रथा काही भागात आहे. ऋतुशांती, न्हाणुलीचा उत्सव, लक्ष्म्या आदी सणांत मुरड कानोले करतात. संमृद्धीने मुरडून... पुनःपुन्हा मागे वळून पहावे ही शुभेच्छा. लक्ष्म्यांचे मुखवटे उतरवताना डोक्यावर अक्षता ठेवून 'पुनरागमनायच' असे म्हणतात.

एकात्मतेची वाहक, चेतक स्त्री

भारतीय सण, व्रते, उत्सव ऋतुचक्र आणि भूमीच्या सुफलनाशी जोडलेले आहेत. गेल्या २॥ हजार वर्षांपासून मातृसत्तेचा लोप होऊन पितृप्रधान जीवनव्यवस्था भारतात दृढ झाली. कृषीउत्पादन, वस्त्र विणणे, दुग्धोत्पादन यांत तज्ज्ञ असणारी स्वयंसिद्धा स्त्री, अबला व भारभूत झाली. समाज व कुटुंबातले तिचे 'माणूस' म्हणून असणारे स्थान संपले. भोगण्याची, श्रम करवून घेण्याची, आदान प्रदान, देण्याघेण्याची एक 'वस्तू', अेवढे कृत्रिम व दुय्यम स्थान तिला प्राप्त झाले. स्त्री, निंदनीय; सर्वथा विषमाः स्त्रियः' न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति।' या रुपांतून समाजात स्थिर केली गेली. असे असले तरी, **स्त्री सांस्कृतिक एकात्मतेची वाहक आणि चेतक आहे** असेच म्हणावे लागेल. मातृसत्ताक समाज, गणसत्ता, पितृसत्ता, कृषिसंस्कृती या विविध टप्प्यांतून समाजापुढे सरकत असता पुरुषाने बीज पेरले तरी पोषण जननाचा अधिकार स्त्रीला निसर्गानेच दिला आहे. आजच्या भारतीय वा हिंदू संस्कृतीची समरसता वा एकात्मता, टोळयांचा, वर्णांचा, वर्गाच्या सांस्कृतिक संकरातून झाली आहे. विवाह संस्था अस्तित्वात आल्यावर स्त्रीचा समागम कोणत्या वर्णाच्या व कोणत्या जातीच्या पुरूषाशी झाला त्यावर संततीचा दर्जा ठरू लागला. आणि हजारो जातींच्या माळ्याची चौमजली इमारत बांधली गेली. असे असले तरी स्त्रिया, कृषिविधान आणि भूमी यांचे आतंरिक नाते दृढ असल्याने त्या, ज्या ज्या वर्णात गेल्या, त्या त्या ठिकाणी त्यांनी सुफलता विधीचे 'आदिबंध' नेले. त्यातूनच लोकमानसातील भूमीविषयक धारणा भारतासारख्या विशाल प्रदेशात किंबहुना नेपाळ, श्रीलंका, भूतान, बांगला देश आदी भागातही एकाच दिशेने जाणाऱ्या आहेत. 'हिंदू' हा शब्द जीवनरीती व्यक्त करणारा 'शब्द' आहे. दुर्दैवाने हा शब्द धर्म, राजकारण, समाजकारण, अर्थकारण, आदींची समीकरणे मांडण्यासाठी 'वापरला' जातो. वास्ताविक पाहता भूमी आणि स्त्री यांच्या स्वयंभू, सदाहरित अशा अनुबंधावर आधारलेल्या 'लोकधारणा' भारतीय एकात्मतेचा.. सांस्कृतिक एकात्मतेचा महत्वाचा घटक आहे.



संदर्भ ग्रंथ

लोकायत : स. रा. गाडगीळ

धर्म आणि लोकसाहित्य : दुर्गा भागवत

लज्जागौरी : रा. चिं. ढेरे

गावगाड्या बाहेर : प्रभाकर मांडे

सिंधू संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू - संस्कृती

अश्वत्थाची पाने : स. अ. डांगे.

१२. लोकसंस्कृतीतील ग्रामदेवतांचे स्वरूप व त्यामागील श्रद्धा

- पार्थ पोळके

न यातव इंद्र जजुवुर्वो न वंदना शविष्ठ वेघाभिः ।
स शर्धदर्यो विषणस्य जन्तोर्मा शिश्नदेवा अपि गुर्ऋतं नः ॥
(ऋग्वेद ७ - २१ - ५)

'हे बलशाली इंद्र, जादूविद्या जाणणारे (आमचे शत्रू) आपल्या नमनाने व (जादू) विद्येने आमचा नाश न करोत; शिश्नदेव आमच्या यज्ञावर मात न करोत. या शूद्र जंतूंचा नाश करण्यासाठी इंद्र सदैव उत्सुक असतो.

वरील ऋचेत आर्यांच्या शत्रूंच्या देवाचे आणि धर्माचे वर्णन उपहासात्मक आणि शत्रूने केलेले असले तरी त्यातून आर्यांच्या आणि त्यांच्या शत्रूंच्या देव आणि धर्मातील फरक चटकन लक्षात येतो. वरील ऋचेत आर्यांचा देव इंद्र व त्यांचा धर्म आणि पूजास्थान असलेला यज्ञ यांचा त्यांच्या शत्रूंचे देव शिश्न आणि त्यांचे धर्म जादू यांच्याशी तुलना केलेली आहे. आर्य हे इंद्राचे पूजक होते आणि त्यांचे शत्रू लिंगपूजक आहेत.

यावरून भारतातील बहुजन समाजाचे पूर्वज शैव आणि शाक्त धर्माचे होते, हे स्पष्ट होते. बहुजनांच्या पूर्वजांचे जे देव आहेत, त्याच देवांना आजचा बहुजन समाज पूजतो आहे. आर्यपूर्व काळापासून बहुजनांचे पूर्वज, शैव आणि शाक्त दैवतांची पूजा करीत आलेले आहेत. याचा उल्लेख वरील श्लोकात जो शिश्नदेवाचा संदर्भ आहे, तो शैव आणि शाक्त यांच्या अनुषंगाने आलेला आहे. शैव आणि शाक्त ही तंत्रदेव (जादूटोणा करणारे) म्हणून ओळखले जातात. शक्ती ही तंत्राची प्रथम देवता असून जगाच्या उत्पत्ती, स्थिती आणि लयास शक्तीच कारण आहे, असे मानले जाते. पुरुष शक्तीपुढे गौण असून शक्तीला जरी जगाच्या उत्पत्तीचे कार्य पुरूषाशिवाय करता येत नाही, तरीही पुरुषाचे स्थान गौणच आहे. त्यामुळे शाक्तपंथात 'शक्ती' प्रधान देवता व 'पुरूष' गौण देवता आहे. या गौणतेमुळे पुरूष देवांना शाक्तपंथात भैरवाचे स्थान आहे. शिवही भैरवच आहे. परंतु त्याचे स्थान 'शक्तीचा पुरूष' असल्यामुळे, स्वतंत्र आहे. देवतांच्या अनुरोधाने तंत्रग्रंथांचे प्रामुख्याने शक्ती, शिव, आणि भैरव या प्रधान देवतांसंबंधीचे तीन प्रकार कल्पिता येतील.[२]

प्र. रा. देशमुखांनी हडाप्पा आणि मोहेनजोदडो संस्कृतीचा आणि ऋग्वेदाचा संदर्भ देऊन ज्या देवतांचे वर्णन केलेले आहे. तेच देव आजच्या बहुजन समाजाचे आहेत. महाराष्ट्राच्या ग्रामीण भागात हेच देव आजही अस्तित्वात आहेत.

हडप्पा येथे उत्खननात, सापडलेल्या खापरांच्या मुद्रांपैकी एका मुद्रेवर एका बाजूने डोके खाली व पाय वर, पाय एकमेकांपासून अलग असलेले नग्न चित्र आहे. तिच्या गर्भाशयातून झाड निघाल्याचे दाखवले आहे. दुसऱ्या बाजूस एक स्त्री जमिनीवर बसलेली दाखवली आहे. तिचे हात प्रार्थना करताना उंच करतात, तसे आहेत. जवळच कोयत्यासारखी तलवार घेतलेला मनुष्य आहे. हे चित्र 'पृथ्वी' देवतेस देत असलेल्या नरबळीचे आहे असे मानले जाते. दुसऱ्या एका मुद्रेवर पिंपळाच्या दोन फांद्यामध्ये एक व्यक्ती उभी आहे व मनुष्य बोकड धरून उभा आहे. खालच्या बाजूने बरेच लोक उभे आहेत. हे चित्रही पृथ्वी देवतेस देत असलेल्या बोकडाच्या बळीचे आहे असे समजले जाते. बळी देण्यात बरेच लोक भाग घेत आहेत हे या चित्रात दाखवलेले आहे. दोन्ही मुद्रांवरून सिंधू लोक आपल्या देवतांना बळी देत होते, हे सिद्ध होते.[३]

सिंधु उत्खननात उपलब्ध झालेल्या खापरांच्या मुद्रांवरून सिंधू संस्कृतीतील लोक मूर्तीपूजक होते, हे उघड दिसते. मुद्रांवर त्यांच्या देवांच्या आकृत्या आहेत. त्यात स्त्री आणि पुरूष अशा दोन्ही प्रकारच्या देवांच्या प्रतिमा आहेत. दोन्ही प्रकारच्या देवता नग्न असून त्यांच्या डोक्यांवर शिंगे आहेत. काही देवांना एकापेक्षा जास्त शिरे आहेत. त्यात तीन तोंडाच्या मूर्ती फार प्रसिद्ध आहेत. मुद्रांवर वृषभाच्या, नदीच्या, पिंपळासारख्या वृक्षांच्याही प्रतिमा आहेत. त्यामुळे या वस्तूही पूज्य मानल्या जात असाव्यात. सिंधू उत्खननात वरील संदर्भाने आलेल्या देवता या आजच्या बहुजनांच्या देवता असून त्याकाळातील देवांचे आणि आजच्या ग्रामदेवतांचे संदर्भ त्यांच्या पूजेअर्चेसहीत तंतोतंत जुळतात.

तंत्रधर्म हे बलीप्रधान आहेत. बली हे तंत्र पूजेचे प्रधान अंग आहे आणि या सर्व बाबी आजच्या बहुजनसमाज आपल्या देवांना श्रद्धास्थान मानून करीत असतो.

आर्यांचा वैदिकधर्म म्हणजे हिंदूधर्म असे मानण्यात फार मोठी चूक होईल. फार प्राचीन काळी सिंधु संस्कृतीतील सातत्याने चालत आलेले मूर्तीपूजाप्रधान बहुजनसमाजाचे धर्म व ब्राह्मण यांच्या पुरतेच सिमीत असलेले आर्यांचे वैदिकधर्म, हे दोन्ही धर्म एकमेकांपासून वेगवेगळे होते. आजच्या हिंदुधर्मात प्राचीन सिंधु संस्कृतीतील धर्माचेच प्राबल्य दिसते. आर्यांनी आपले धर्म आपल्या पुरतेच मर्यादित ठेवल्यामुळे काही काळानंतर त्यांचे देव व पूजापद्धती नष्ट होऊन आर्यपूर्व देवांची पूजा व पूजापद्धती कायम

टिकलेली दिसते. आर्यांच्या आक्रमणानंतर आर्यांनी एतद्देशीयांचे देव स्वीकारले परंतु त्यांचे वैदिकीकरण करून स्वीकारले, त्यामुळे सिंधु काळातील देवांचे मूळ लैंगिक स्वरूप नाहीसे झाले. एतद्देशीय बहुजन समाजाने आपल्या धार्मिक जीवनात वैदिक ब्राह्मणांची वहिवाट चालू ठेवल्यामुळे बऱ्याच देवांच्या पूजेची वैदिक पद्धत सुरू राहिली. त्यातही ब्राह्मण पुरोहितांनी वैदिक आणि वैदिकेतर असे समाजाचे दोन भाग पाडून त्याला अनुसरून मंत्र तयार केले.

ब्राह्मणांनी स्वतःसाठी वैदिक मंत्रपद्धती स्वीकारली आणि ब्राह्मणेतर एतद्देशीयांसाठी पुराणोक्त पद्धत स्वीकारली. पूजापद्धतीत ब्राह्मणांनी असा फरक केला असला तरी सिंधु संस्कृतीतील देव आणि आजच्या बहुजन समाजाचे देव यांच्यात विलक्षण साम्य आहे. ग्रामीण भागात आजही सिंधु संस्कृतीतील 'वामाचार' पूजापद्धतीच स्वीकारलेली आहे. त्यामुळे ग्रामीण लोकसंस्कृतीतील ग्रामदेवतांचे स्वरूप हे सिंधू संस्कृतीशीच संबंधीत राहिलेले आहे. त्याला वैदिक आर्यांच्या दैवतांच्या पूजा पद्धतीचा कोणताही संसर्ग झालेला नाही.[४]

वरील विवेचनाचा अर्थ सिंधु संस्कृतीशी संबंधीत असलेल्या शैव आणि शाक्त पंथाचाच स्वीकार ग्रामीण बहुजन समाजाने केलेला आहे.

'शिव'

भारतामध्ये सर्वत्र पूजनीय असलेला एकमेव देव म्हणजे 'शिवशंकर' होय. या खंडप्राय देशातील भिन्न भाषिक व भिन्न चालीरीतींचे लोक शिवदर्शनासाठी एकत्र येतात.

मूळ भारतीय बहुजनांचा असलेल्या या देवाचे वैदिक आर्यांनी 'वैदिकीकरण' केले. वेदात 'शिव' नावाचा कोणताही देव नसताना आर्यांच्या 'रूद्र' या देवाशी साधर्म्य दाखवून 'रूद्र' हाच शिव आहे असा प्रचार करून त्याचे वैदिकीकरण केले. वास्तविक शिव हा भारतातील सर्वश्रेष्ठ देव आहे. शिव आणि पार्वती जगताचे माता-पिता समजले जातात.

पृथ्वी देवता

पार्वतीला मातृदेवता, पृथ्वीदेवता मानतात. सिंधु संस्कृतीतील पृथ्वी ही प्रधान देवता आहे. बहुजनांच्या पूर्वजांचे धर्म हे तंत्रधर्म असून आजही महाराष्ट्राच्या काही भागात या तंत्रधर्माचा वापर करणाऱ्या जमाती आहेत. पृथ्वीदेवतेपासूनं अनेक मातृदेवता निर्माण झाल्या. मातृदेवतांची संख्या असंख्य आहे. त्यातील कित्येक मातृदेवतांना नावे नसून त्यांचा देवीच्या गटागटाने उल्लेख होतो. महाराष्ट्रातील बऱ्याच देवींना 'आई' म्हणून संबोधले जाते.

ग्रामीण भागात त्या-त्या देवतांच्या पुजाऱ्यांच्या हस्ते या देवतांची स्थापना केली जाते. प्रत्यक्षात देवतेच्या मूर्ती तयार केल्या जात नाहीत. एखादा लहानसा दगड घेऊन त्याला शेंदूर लावून या देवतांची स्थापना करतात. या देवता गावाच्या बाहेर शिवेवर, पाणवठ्याच्याजवळ स्थापिल्या जातात. वर उल्लेख केल्याप्रमाणे नाव नसणाऱ्या देवतेला 'आई' म्हटले जाते. ही 'आई' उपाधी मातृसत्ताक असून ही उपाधी लावलेल्या देवतांना 'मातृदेवता' म्हणून ओळखले जाते. काही वेळेस आई प्रमाणेच 'बाई' ही उपाधीही लावली जाते.

महाराष्ट्राच्या ग्रामीणभागात लक्ष्मीआई, मरिआई, सखाई, जानाई, जोखाई, मावलाई, मेसाई, यमाई, येडाई, घोटाई, भवानीआई अशी अनेक नावे या मातृदेवतांना आहेत. 'बाई' ही उपाधी लावलेल्या अंबाबाई, लाडूबाई, काळूबाई अशीही नावे आहेत. काही ठिकाणी गावाच्या शिवारावरून या देवींना ओळखले जाते.

डी. डी. कोसंबीसारखे विचारवंत या देवींच्या उपासक समाजासंदर्भात संदर्भ देतात - 'अन्न गोळा करणारा समाज सहसा देवीची उपासना करतो, तर देवाचा उगम पशूपालक समाजात होतो.[५]

या देवीच्या उत्पत्तीविषयी अनेक दंतकथाही त्या-त्या भागात प्रचलित आहेत.

भूमाता-पृथ्वीदेवतेप्रमाणेच, भूमाता 'निर्ऋती' ही ग्रामीण समाजाची देवता होय. आर्यपूर्व काळातील लोक या निर्ऋतीची पूजा करीत होते. या निर्ऋतीचा स्वीकार पुढे आर्यांनी केला, याचा उल्लेख ऋग्वेदात मिळतो. ऋग्वेदीय मंत्र ७; १०४, ९, १०, १०, ११, १०; १८, १०, १०, ५९, १.४, १०:९५, १४ अथर्ववेदीय मंत्र ६, ८४, १०.२.१९. निर्ऋतीचे स्तवन दुरितांची वा मृत्युची देवता म्हणून करतात. तिचे पूर्णतम वर्णन आपल्याला तैतरीय संहितेच्या ४.२.५ या मंत्रामध्ये मिळते.

'विश्वरूपे' निर्माते तुला प्रणाम असो. हे लोहमय पाश मोकळे कर. यम व यमीसह तू या सर्वोच्च स्वर्गावर आरोहण कर. तू ज्या पाशाने न सोडण्यासाठी याचा गाळा बांधलास, ते मी जणू काय आयुष्याच्या मध्यान्हीपासून मोकळे करीत आहे. मग बंधमुक्त होऊन जग व अन्नग्रहण कर. जिच्या क्रूर मुखात मी -

पाश विमोचनार्थ, होम करतो
ज्या तुला 'भूमी' म्हणून जन जाणतात
ज्या तुला 'निर्ऋती' म्हणून मी सर्वतोपरी ओळखतो
ना हवन ना यज्ञ करणाऱ्याला तू शोध,

चोर व डाकूच्या रस्त्याने तू जा.
आम्हाला सोडून दुसऱ्याला तू शोध. तो तुझा रस्ता आहे.
देवी निर्ऋते, तुला प्रणाम असो.
देवी निर्ऋतीला वंदन करणारा मी,
पिता जसा पुत्राला, तसा मी तिला माझ्या शब्दाने थकवून सोडतो.
विश्वातल्या सर्व जातमंत्रांना ती जाणते,
आणि डोक्याडोक्याला ही उद्‌गाती ओळखते
(गण-) धनाचे निधान व संग्राहक
विश्वातली यच्चयावत (चराचर) रूपे जाणणारी सर्वज्ञ
सत्यधर्मा सविता देवाप्रमाणे, इंद्रासारखी ती चौरस्त्यावर उभी राहते.

वर वर्णन केलेली निर्ऋती ही आर्यपूर्व देवता होती. आर्यांनी निर्ऋतीच्या या भूमीत (या देशात) स्थायीक होऊन तिचा व तिच्या लोकांच्या विधीचा स्वीकार केला, तरीही त्यांचा निर्ऋती व तिच्या लोकांबद्दल अविश्वास कायम राहिला आणि त्याचा आविष्कार त्यांनी तिला आपल्या देवतेची 'आदितीची' वशिणी करण्यात झाला.[६]

शरद पाटील, मा. म. देशमुख, डी. डी. कोसंबी यांनी एतद्देशीयांच्या ग्रामदेव व देवतांचे मूळ स्वरूप आपापल्या ग्रंथांत दिलेले आहे, या देवतांचे वसतिस्थान कोठे कोठे आहे याचे संदर्भही दिलेले आहेत.

शैव मंडळात असणाऱ्या देवदेवतांचे मूळ स्वरूप आपण वर पाहिलेले आहे. त्याचप्रमाणे या देवतांचे आजचे वास्तव काय आहे, हे ही तपासले पाहिजे. आज ग्रामीण भागात शैव मंडळातील खंडोबा, जोतिबा, भैरोबा, वेताळ, म्हसोबा, झोटींग इ. देव ग्रामीण क्षेत्रात प्रचलित आहेत. आर्यपूर्व काळापासून चालत आलेल्या पद्धतीनुसारच या देवांची पूजा 'वामाचार' पद्धतीने आजही केली जाते. या शैव दैवत गणातील खंडोबा हा महाराष्ट्रातील महत्त्वाचा देव आहे.

खंडोबा

खंडोबा हा क्षेत्रपाळ देव आहे. महाराष्ट्रातील प्रत्येक गावात खंडोबाची लहान मोठी देवळे आहेत. त्याचबरोबर एका मोठ्या क्षेत्रामध्येही खंडोबाची देवळे आहेत. उदा. पुरंदर तालुक्यातील जेजुरी, कराड तालुक्यातील पाल, सोलापूरजवळील बाळे इ. ठिकाणी खंडोबाची विभागीय क्षेत्र देवळे आहेत. याशिवाय खंडोबाला बिरोबा, विरदेव, बाबीरबुवा इ. नावांनीही ओळखले जाते. या नावाची देवळे महाराष्ट्रात सातारा जिल्ह्यातील माण तालुक्यात, पुणे जिल्ह्यातील इंदापूर तालुक्यातील लोणी-कळस जवळ आहेत.

खंडोबा आणि बाबीरबुवा यांच्या जत्रा पावसाळा संपल्यानंतर वेगवेगळ्या वेळेला, वेगवेगळ्या मुहूर्तावर होतात. महाराष्ट्रातील तमाम बहुजन समाज या जत्रात मोठ्या प्रमाणात सहभागी होतो.

खंडोबाची सांसरिक पार्श्वभूमी महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक ऋणानुबंध बांधणारी आहे. खंडोबाला दोन बायका होत्या. पहिली बायको म्हाळसा, ही नेवाशाच्या तिम्मशेठ वाण्याची मुलगी होती आणि दुसरी बायको बाणाई (बाणू-बानू) ही धनगर घराण्यातील होती. त्यामुळे वाणी आणि धनगर या दोन्ही समाजातील लोक खंडोबावर आपला हक्क सांगतात.[७]

ग्रामीण भागातील लोकांची खंडोबाच्या या दोन्ही बायकांवर अतोनात श्रद्धा आहे. दोन्ही बायकांचा दादला असलेल्या खंडोबाची अवस्था आणि म्हाळसा आणि बाणाईच्या रूसव्या फुगव्याचे वर्णन लोकसंस्कृतीतील अनेक लोकगीतांमधून आलेले आहे. त्यापैकी हे खालील एक -

ऐतवार दिवस मोठ्या, नियमाने उगवला
देव खंडेराया गर्द भंडाऱ्यात न्हायला
बानूबानू म्हणूनी वेड लागले देवाला
सजविला वारू, गेला बानूच्या गावाला
म्हाळसा म्हणे देवाला वाण्याचं मी मूल
त्या धनगराच्या बाणूनी माझी बाटविली चूल
म्हाळसा म्हणे देवाला वाण्याचं मी लेकरू
त्या धनगराच्या बाणूला जेवाया लागत बकरूं
बाणू-म्हाळसा दोघी नारी, दोन जातीच्या दोघीजणी
खंडेरायासाठी जेवल्या एकताटी
काळं घोंगडयाची बाणू देवाला आवडं
जाईच्या झाडाखाली बाणू घालती रेवडं
म्हाळसापरास आपली बाणू चढाची
तिला नाही चढू दिली पायरी गडाची
ऐतवार दिवस मोठ्या नियमाने उगवला
देव खंडेराया गर्द भंडाऱ्यात न्हाहाला [८]

धनगर समाज मोठ्या प्रमाणात खंडोबाला बिरोबा, बिरदेव या नावाने पूजतो तर वाणी समाज घरगुती पद्धतीने त्याची पूजा करतो. मांग, रामोशी या जातीतील लोकही

खंडोबाचे भक्त आहेत. कराड तालुक्यातील 'पाली' येथील खंडोबाच्या जत्रेत रामोशी आणि मांग समाज मोठ्या प्रमाणात सहभागी होतो.

खंडोबाच्या जत्रेत महाराष्ट्रातील बहुतांश लोक सामील होतात. भंडारा-खोबऱ्याची उधळण करून 'येळकोट मल्हार' च्या गजरात खंडोबाचे छबिने निघतात. वाघ्या-मुरळी हे खंडोबाचे भक्त असून महाराष्ट्रातील बहुजनसमाज आपल्या घरातील मुलांच्या लग्नानंतर खंडोबाच्या नावाने 'जागरण-गोंधळ' घालतो.

महाराष्ट्रातील धनगर समाज खंडोबाच्या नावाने 'धनगरी' ओव्या म्हणतो. या लोकगीतातून खंडोबाचा जागर करतात. या धनगरी ओव्यात शैव आणि शाक्त गणाचा इतिहास मांडला जातो. खेड्यापाड्यात रात्रभर टेंभे लावून या धनगरी ओव्या गायल्या जातात. खंडोबाच्या नावाने सुरू असलेल्या या लोकगीतांचा बाज पूर्वजांचा इतिहास सांगणारा असतो. समोर टेंभे लावलेले असतात. त्या टेंभ्यांच्या उजेडात लोक ऐसपैस बसलेले असतात. आणि समोर ओव्या गाणारे धोतर-फेट्याच्या पेहरावात गजढोल, झांजेच्या तालावर खंडोबाचे आदिबंध सादर करीत असतात. दिवसभर काबाडकष्ट केलेली शेतकरी मंडळी या धनगरी ओव्यांच्या तालात आपला श्रमपरिहार करीत असतात. जेजुरी, पालीच्या जत्रेला हजारो लोक येतात, रूईच्या बाबीरच्या जत्रेला हजारो लोक येतात.

धनगर तरूणांनी जागरण म्हणून गायिलेली - सुंबरान मांडले ही फक्त धनगर ओवी नाही; तर हे सुंबरान एतद्देशियांच्या सांस्कृतिक जीवनाचा, त्यांच्या देवदेवतांचा पूर्वापार इतिहास सांगतो. गाव जागवत जागवत, त्यांच्या पूर्वजांना, देवदेवतांना नमन करीत ऋणानुबंध सांगत असतो. महादेव, गणपती, विठोबा, भैरोबा या शिवगणातील देवांना तो नमन करतो. तसाच तो मरिआई, सारजा, सातीआसरा इ. शाक्तपंथातील देवींनाही नमन करीत असतो. खंडोबा हा कृषीमायेचा वारस, धरतीमध्ये बीजारोपण करणाऱ्या मेघराजाला आणि त्यांच्या समागमाच्या उत्कट भावनेचे प्रतीक असणाऱ्या ईजबाईला ही नमन करत असतो.

नवखंडात पुजल्या जाणाऱ्या खंडोबाला कोंबड्या-बकऱ्याच्या नैवेद्याने बहुजन समाज वश करून घेण्याचे प्रयत्न करीत आलेला आहे आणि आजही करीत आहे.

वेताळ

खेड्यापाड्यातील समाज कृषीमायेशी संबंधीत असल्यामुळे तो शेतामधून काम करीत असतो. त्याचा गावच्या पंचक्रोशीतील अनेक देवतांवर विश्वास असतो. आपल्या कष्टाला बरकत देणारे हेच देव आहेत, अशी त्यांची भावना असते. आपल्या सुखदुःखाचे

वाटेकरी आणि साथीदार हे देवच आहेत, अशी त्यांची भावना असते. त्यामध्ये भैरोबा, वेताळ, म्हसोबा या देवांप्रमाणेच मरिआई, जानाई, जोखाई, यमाई इ. देवांवर तो अवलंबून राहतो. शिवगणातील या सर्व देवांमध्ये वेताळ हा असाच एक देव आहे. तो तांत्रिकाचा देव म्हणून मानला जातो. या देवाचा वापर जादूटोण्यासाठीही करतात. या देवाचे ठाणे गावापासून दूर आडरानात असते.

एका ओबडधोबड दगडाला पांढरा चुना लावून त्याच्या वरच्या (डोक्याच्या) बाजुला शेंदराने मळवट भरलेले असते. मध्यभागी देव असून त्याच्या कडेला पांढऱ्या रंगाचे दगड ठेवलेले असतात. पांढऱ्या रंगाचे हे दगड त्या वेताळाचे सैन्य म्हणून मानलेले असतात.

आषाढ महिन्यात या देवाला कोंबड्या-बकऱ्याचे बळी देऊन त्याची पूजा करतात. हा देव तांत्रिक असल्यामुळे गावातील लोक या देवाला अतिशय भिऊन असतात. विशेषतः आमावास्या, पौर्णिमेच्या रात्री या देवाची रानात पालखी निघते, असा एक समज आहे. त्याला ग्रामीण भागात वेताळाच्या 'दिवट्या' निघाल्या असे म्हणतात. वेताळाच्या प्रभावक्षेत्रात जायला ग्रामवासी सहसा भीतात. शाक्त गणातील जे पोतराज वगैरे देवीपूजक आहेत, त्यांनी गावच्या पंचक्रोशीतील देवाचे तांत्रिक-मांत्रिक स्वरुपात अनेक मंत्र तयार केलेले आहेत. विशेषतः या तांत्रिक गणात अघोरी विद्या जाणणाऱ्या काही पोतराज वगैरे मंडळींनी वेताळाचे हाकारे तयार केलेले आहेत.

येताळ फंची, कडक तुमची मज्जी
रूप्याची दांडी, सोन्याची पालखी
आत बसलेत येताळ फंची
तालीममध्ये जाती नाल पहा खेळती
जीभली धरुन उभा राहती[१०]

मांत्रिक मूठ मारणे, चेटूक करणे यासाठी वेताळाला हाकारत असतात. वेताळाची कुठेही देवळे बांधलेली नसतात. तो उघड्यावर आडरानात मांडलेला असतो. वेताळाच्या मोठ्या गावजत्रा भरत नाहीत. परंतु सोलापूर जिल्ह्यातील करमाळा तालुक्यात 'वडशिवणे' या गावी गावकरी वेताळाची जत्रा गावजत्रा म्हणून भरवतात. या गावात वेताळाचे ठाणे गावाच्या बाहेर तळ्याच्या काठी एका मोठ्या दगडी ओट्यावर वसवले आहे. शेतात नवीन धान्य आल्यानंतर प्रत्येक हंगामाच्या शेवटी त्या धान्याचा नैवेद्य गावकरी, आपला रक्षणकर्ता आहे, असे समजून न चुकता वेताळाला दाखवत असतात. स्त्रिया मात्र वेताळाला पूजत नाहीत किंवा त्याच्या ठाण्याजवळ जात नाहीत.

म्हसोबा

म्हसोबा हाही क्षेत्रदेव असून तो महाराष्ट्राच्या लोकसंस्कृतीतील महत्त्वाचा देव आहे. शिवगणातील हा म्हसोबा प्रत्येक गावात आहे. गावच्या चोहोबाजुनी असणाऱ्या शिवेवर म्हसोबाची ठाणी असतात. बहुजन समाजात हा देव गावाच्या सीमेचे रक्षण करणारा म्हणून ओळखला जातो. म्हसोबाचे क्षेत्र हे त्या गावाच्या शिवेपर्यंत असते. शेतकरी म्हसोबाला बाराही महिने पूजतात. विशेषतः प्रत्येक हंगामाच्या शेवटी कोंबड्या-बकऱ्याचा बळी देऊन म्हसोबाची पूजा केली जाते. याला ग्रामीण भाषेत 'ढवरा' असे म्हणतात. शेतकरी या देवाला बरकत देणारा (भरभराट करणारा) देव म्हणतात. गावाच्या शिवाराच्या नावावरुन शिवारातील म्हसोबाला ओळखले जाते. म्हसोबा हा वेताळ, भैरोबा प्रमाणेच क्षेत्रदेव असून तोही तांत्रिकाचा देव म्हणून ओळखला जातो. म्हसोबा नवसाला पावतो, अशी ग्रामीण लोकांची श्रध्दा आहे.

करमाळा तालुक्यातील 'वाशिंबे' या गावचा म्हसोबा नवसाला पावतो, अशी त्या गावच्या पंचक्रोशीतील अनेक गावांची श्रध्दा आहे.

इंदापूर तालुक्यात निमगाव केतकी व इंदापूरच्या मध्ये इंदापूर बारामती रोडवर म्हसोबाचे ठाणे आहे. या म्हसोबाला लोक बाराही महिने नवस फेडण्यासाठी येतात.

भैरोबा

शिवगणातील भैरोबा हा एक महत्त्वाचा तांत्रिक देव आहे. बहुजन समाज निसर्गाच्या कोपाच्यावेळी या देवाची पूजा करतो. महाराष्ट्रात सर्व खेडयांमध्ये भैरोबाची जत्रा भरते. हा भैरोबा प्रत्येक गावात निरनिराळ्या नावाने ओळखला जातो. भैरोबा हे ग्रामदैवत असले तरी भैरोबाची देवळे बहुधा गावापासून दूर असतात.

सर्पदंशाचा उतारा म्हणूनही या देवाची पूजा केली जाते. भैरोबाचे आणि शाक्त देवीचे अतिशय जवळचे संबंध आहेत. अघोरी पंथातील हे दैवत आहे. जंगलात राहणारे, बळी मागणारे हे दैवत असल्याने लोक भैरोबाला भिऊन असतात. भैरोबाच्या जत्रेत सर्व स्त्री-पुरुष सहभागी नसतात. वैदिक ब्राम्हणांचा अशा गावजत्रांमध्ये सहभाग नसतो. बहुजन समाज मात्र आर्यपूर्व काळापासून चालत आलेल्या पध्दतीने या देवाची पूजा ग्रामजत्रा भरवून करतात. मध्यरात्री घोड्यावर बसून या देवाचा छबिना काढतात. गुलाल- खोबरं उधळत 'भैरोबाच्या नावाने चांगभलं' म्हणत त्या त्या भागातील हजारो लोक या जत्रेत सहभागी होतात.

भैरोबाच्या जत्रेचे वैशिष्ट म्हणजे या देवाच्या काही मानाच्या 'कावडी' या जत्रेत सहभागी होतात. प्रत्येक कावडीच्या बरोबर त्या त्या भागातील किंवा त्या त्या घरातील

मानकरी सहभागी होतात. भैरोबाच्या जत्रेत 'कावडी नाचवणे' हा प्रकार जत्रेत उत्साह वाढविणारा असतो. त्या त्या जत्रेमध्ये त्या देवाच्या मानाची कावड असते. ही कावड असल्याशिवाय त्या भैरोबाचा छबिना निघत नाही.

महाराष्ट्रात विशेषतः दक्षिण महाराष्ट्रात भैरोबाची अनेक ठाणी मानलेली आहेत.

करमाळा तालुक्यात चिखलठाण या गावी भैरोबाचे ठाणे आहे. हा भैरोबा नाथबाबा म्हणून ओळखला जातो. या भैरोबाच्या यात्रेत खूप लांबलांबचे लोक सहभागी होतात. शिवाय या जत्रेत त्या भागातील अनेक कावडी आपली हजेरी लावतात. बार्शी तालुक्यातील म्हैसगावची कावडी या भैराबाच्या मानाची कावड मानली जाते.

सातारा तालुक्यातील 'आंबापुरी' हे या भागातील भैरोबाचे महत्वाचे ठाणे आहे. हा भैरोबा 'काळभैरोबा' म्हणून ओळखला जातो. गावापासून दूर डोंगरात या देवाचे ठाणे आहे. या भागातील बहुजन समाजा बरोबरच भटक्या समाजातील डवरी, गोसावी हे देखील मोठ्या प्रमाणात या देवाच्या जत्रेत सहभागी होतात. हा भैरोबा नवसाला पावतो. अशी त्या लोकांची श्रध्दा आहे. हा भैरोबा बऱ्याच कुटुंबाचे कुलदैवत असल्यामुळे महाराष्ट्रातील बहुतांशी भागातून लोक या भैरोबाला येतात. या काळभैरोबाची यात्रा फाल्गुन महिन्यात असते.

सोलापूर जिल्ह्यातील मोहोळ तालुक्यात 'अंकोली' येथे अशाच प्रकारचे भैरोबाचे ठाणे आहे. या भैरोबाला करमाळा, माढा, बार्शी, मराठवाड्यातील परांडा, भूम या ठिकाणाहून लोक येतात. पंढरपूर तालुक्यातील सरकोली, खानापूर तालुक्यातील विटा येथेही याची मंदिरे आहेत.

उस्मानाबाद जिल्ह्यातील परांडा तालुक्यात 'सोनारी' या ठिकाणी भैरोबाचे ठाणे आहे. हा भैरोबा 'सोनार-सिदोबा' या नावाने ओळखला जातो. या भैरोबाला मराठवाडा व दक्षिण महाराष्ट्रातील अनेक भागातून लोक जातात. हा भैरोबा नवसाला पावतो अशी लोकांची भावना आहे.

साताराच्या करंजा उपनगरात भैरोबाचे मोठे देऊळ आहे. या उपनगरात भैरोबाची दोन देवळे असून एक पश्चिमेला डोंगरात आहे. महाराष्ट्रातील बहुतेक खेड्यात भैरोबाच्या जत्रा भरतात. लोकसंस्कृतीतील भैरोबाचे स्थान सर्वांत वरचे आहे. भैरोबा हा महाराष्ट्रातील अनेकांचे श्रध्देचे दैवत आहे. शिवाय ग्रामीण भागात भरणाऱ्या या भैरोबाच्या जत्रांना जे उत्सवाचे स्वरूप प्राप्त होते, त्याचे कारण त्याच्यावर लोकांची जशी श्रध्दा आहे तसेच पूर्वापार चालत आलेल्या बहुजनांच्या दैवी परंपरांचाही संदर्भ आहे.

महाराष्ट्रातील अनेक देवांच्या पूजेचे तिथी-वार ठरलेले आहेत. दर रविवारी भैरोबाचे पुजारी (डवरी) हे त्या त्या देवळात भैरोबाला 'डवर' गातात.

जयदेव जयदेव सिदाजी खेतर पाळा
बारा विग्नाच्या काळा ॥
त्रिभोनी कीर्ती । तुझी त्रिभोनी कीर्ती ॥
जनम जोग देती । तुझी ओवाळू आरती ॥
अंच्छारती पंचारती । नव्या रत्नाच्या ज्योती ॥
ओवाळू आरती । भैरवनाथाच्या मूर्ती ॥
सुंबळ वाजेला देवाचा । डवर वाजेला ।
मी त्रिशूळ पूजला ॥
जयदेव जयदेव सिदाजी खेतरपाळा ।
बारा विग्नाच्या काळा ॥
जावूनी पताळा देवा । जावूनी पताळा ।
करूनीया खेतर आणल्या । श्रेसांच्या माळा ॥
जयदेव जयदेव सिदाजी खेतरपाळा । बारा विग्नाच्या काळा ॥ [११]

जोतिबा

जोतिबा शैव मंडळातील शंकराच्या रूपातील देव आहे. महाराष्ट्रात अनेक ठिकाणी जोतिबाची छोटी-मोठी देवळे आहेत. भैरोबाप्रमाणेच जोतिबाही अनेक लोकांचे कुलदैवत आहे.

विशेषतः दक्षिण महाराष्ट्रात कोल्हापूर जवळील वाडी रत्नागिरीच्या डोंगरावरील जोतिबा हा दक्षिण महाराष्ट्रातील अनेक लोकांचे श्रद्धास्थान आहे. कोल्हापूर पासून पश्चिमेला साधारणतः वीस कि.मी. अंतरावर अती उंच डोंगरावर जोतिबाचे देऊळ आहे. या जोतिबाला जाताना केर्लेच्यापुढे नऊ दहा कि.मी.चा घाट चढून डोंगरसपाटीला आल्यानंतर पुन्हा शे-पाचशे पायऱ्या उतरून खाली जावे लागते. त्या ठिकाणी विस्तृत अशा जागेत जोतिबाचे देऊळ आहे. या देवळाचे शिखर अतिशय उंच असून देवळाच्या आसपास मोठमोठ्या ओवऱ्या आहेत. देवळाभोवतीचा सर्व पृष्ठभाग घडीव, दगडी बांधकामाचा आहे. शिवाय देवळातील इतर बांधकामही घडीव दगडाचेच आहे.

चैत्र पौर्णिमेला भरणाऱ्या जोतिबाच्या जत्रेला महाराष्ट्रातून काही लाखावर लोक येतात. गुलाल खोबऱ्याच्या उधळणीत लाखो लोकांच्या साक्षीने 'जोतिबाचं चांगभलं' च्या गजरात निघणारा जोतिबाचा छबिना महाराष्ट्रातील जनतेच्या श्रद्धेचा असतो.

महाराष्ट्राच्या वेगवेगळ्या भागांतून जोतिबाच्या नवसाच्या काठ्या येतात. अशा हजारो काठ्या जोतिबाच्या छबिन्यात सामील होतात. काही टन गुलाल जोतिबाच्या नावानं या जत्रेत उधळला जातो. छबिन्याच्या दिवशी डोंगर आणि लक्षावधी भाविक गुलालाने लालेलाल होतात.

चैत्र पौर्णिमेच्या पंधरवड्यात जोतिबाच्या नावाने, जोतिबा कुलदैवत असणारी कुटुंबे आपापल्या घरासमोर जोतिबाच्या काठ्या उभ्या करतात, आणि यात्रा झाल्यानंतर आसपासच्या लोकांना 'आंबिल' देऊन काठ्या उतरतात.

वाडी-रत्नागिरी येथील जोतिबाच्या मुख्य देवळात गुरवांचा मान आहे. त्या देवाचे पुजारी हे गुरव आहेत. महाराष्ट्रातील जोतिबा भक्त, तसेच जोतिबा ज्यांचे कुलदैवत आहे, अशी कुटुंबे जोतिबाच्या डोंगरावर असलेल्या गुरवांना पिढ्यानपिढ्या आपले पुजारी मानतात. जोतिबाच्या दर्शनाला गेल्यानंतर या गुरवांकडूनच देवाचा नैवेद्य करून घेतात. ही प्रथा पिढ्यान्‌पिढ्या चालत आलेली आहे. बहुजनांचे आणि त्यांच्या पुजाऱ्यांचे अंतर्गत संबंध जोतिबाच्या रूपाने सिद्ध होतात.

कोल्हापूरच्या जोतिबाप्रमाणेच सातारा जिल्ह्यातील पाटण तालुक्यात 'जळव जोतिबा' म्हणून प्रसिद्ध ठिकाण आहे.

शंभू महादेव

महादेव हे या देशातील बहुजनांचे मूळदैवत आहे. शैव गणाचा प्रमुख शंकर हा या देशातील लोकांचे महत्त्वाचे दैवत असून आर्यपूर्व काळापासून शंकराची म्हणजे शंभू महादेवाची पूजा भारतीय लोक करीत आलेले आहेत.

महाराष्ट्रात सातारा जिल्ह्यातील माण तालुक्यात शिखर शिंगणापूर येथे महादेवाचे प्राचीन मंदिर आहे. हे महादेवाचे मंदिर उंच डोंगरावर असल्यामुळे या देवाला 'शिखर शिंगणापूरचा महादेव' असे म्हणतात. या महादेवाची यात्रा चैत्र महिन्यात भरते. या जत्रेला महाराष्ट्रातून लाखो भाविक येतात. या महादेवालाही त्या भागातील निरनिराळ्या कावडींचा मान आहे. कावडी घेऊन हजारो लोक महादेवाचा डोंगर चढून येतात.

'तेल्याभूत्याची कावड' ही महादेवाची मानाची कावड आहे. अशी आख्यायिका आहे की, हा तेलीभूती महादेवाला निघाल्यानंतर तो आपल्या घरावर रॉकेल ओतून घर पेटवून देत असे आणि माघारी वळून पहात नसे. महादेवाची जत्रा करून परत गेल्यानंतर घर जसेच्या तसे उभे असल्याचे दिसून येई.

प्रत्येक गावागावामध्ये आपल्याला महादेवाची लहान मोठी मंदिरे असल्याचे दिसून येते. महादेवाला वेगवेगळ्या नावाने ओळखतात. उदा. रेवणसिद्धेश्वर, सिद्धेश्वर,

नागेशा, उत्तरेश्वर, कोटेश्वर, शंकरेश्वर, सोमेश्वर, संगोबा, केतकेश्वर पाटेश्वर, यवतेश्वर, कुरणेश्वर, निलकंठेश्वर इ.

करमाळा तालुक्यातील 'केम' या गावी उत्तरेश्वराची म्हणजेच महादेवाची यात्रा महाशिवरात्रीच्या वेळी भरते. यात्रेच्या दिवशी मध्यरात्री निघणारा उत्तरेश्वराचा छबिना विलोभनीय असतो. गारेच्या नंदीवर शंकर-पार्वतीची मूर्ती ठेवून मध्यरात्री हा छबिना निघतो. गावाच्या बाहेर असणाऱ्या उत्तरेश्वराच्या विस्तीर्ण देवळाच्या उत्तर दरवाजातून देवाचा नंदी बाहेर पडल्यानंतर पंचक्रोशीतील हजारो लोक उत्तरेश्वराचा आणि महादेवाचा गजर करतात. ग्रामीण भागातील पद्धतीनुसार रात्रीच्यावेळी निघणाऱ्या छबिन्यात हजारो टेंभे, मशाली घेऊन लोक सामील होतात. टेंभे, मशालीच्या उजेडात देवाचा नंदी पावलापावलाने पुढे सरकत असतो. त्याच्यापुढे मोठ्या प्रमाणात शोभेची दारू उडवली जाते.

प्रथा अशी आहे की, उत्तरेश्वराला अनेक भाऊ होते. त्यापैकी केमेश्वर, दखनेश्वर शंकरेश्वर यांची देवळे गावाच्या बाहेर निरनिराळ्या ठिकाणी आहेत, त्या भावांना उत्तरेश्वर भेटायला जातो. या प्रथेनुसार उत्तरेश्वराचा छबिना या देवळाकडे नेला जातो आणि सकाळी तो परत देवळात आणला जातो. या भागातील हे महत्त्वाचे महादेवाचे ठाणे आहे.

केमच्या उत्तरेश्वराप्रमाणेच केमपासून दोन-तीन मैलावर असणाऱ्या 'नलवडी' या गावीही महादेवाची (रामेश्वराची) जत्रा भरते.

करमाळा तालुक्यातील 'सीना' नदीच्या काठी असणाऱ्या आदिनाथाच्या रूपातील महादेवाची यात्रा माघ महिन्यात भरते.

साताऱ्याच्या आसपास महादेवाची अनेक मंदिरे आहेत. त्यामधे पाटेश्वर, यवतेश्वर, ही मंदिरे विशेष प्रसिद्ध आहेत. पुणे जिल्ह्यात 'बनेश्वर' म्हणून महादेवाचे पवित्र मंदिर आहे. उस्मानाबाद जिल्ह्यात 'येडशी' जवळ डोंगरात 'रामलिंग' नावाचे तीर्थक्षेत्र आहे. ते महादेवाचे तीर्थक्षेत्र म्हणून ओळखले जाते.

ग्रामीण भागातील लोक महादेवाला अतिशय पवित्र देव मानतात. महादेवाची मंदिरे ही हेमाडपंथी असून बहुतेक मंदिरे काळ्या पाषाणात बांधलेली असतात.

शंभू महादेव हे भारतीय संस्कृतीचे मूळ दैवत आहे. आर्यांच्या विष्णू आणि इंद्राच्या आगमनापूर्वी या देशात शैव संस्कृतीचा विकास झाला होता. याची साक्ष हडाप्पा आणि मोहेन-जो-दडोच्या उत्खननात सापडलेल्या मूर्तीवरून मिळते. भारतात विष्णू आणि

इंद्राची मंदिरे सहसा आढळत नाहीत. परंतु चोहोकडे शंकराची निरनिराळ्या नावाने असणारी मंदिरे, तीर्थक्षेत्रे दिसून येतात.

शक्तिदेवता

भारत हा शक्तिउपासक देश आहे. या देशाच्या संस्कृतीचा आधारच मुळी शेती आहे; त्यामुळे या देशातील संस्कृतीला 'कृषिसंस्कृती' म्हणून ओळखले जाते. आर्यपूर्व काळातील सिंधुच्या उत्खननात या संस्कृतीचे अनेक संदर्भ सांगणाऱ्या वस्तू आणि वास्तू मिळालेल्या आहेत. आजच्या बहुजन समाजाचे पूर्वज असणाऱ्या लोकांचे जीवनही शेतीवरच अवलंबून होते. आणि सांस्कृतिक जीवनही आजच्या बहुजनांसारखेच होते. किंबहुना त्यांच्यापासूनच या सांस्कृतिक जीवनाचा स्वीकार ग्रामीण भागातील बहुजन समाजाने केलेला आहे. म्हणून त्यांच्याप्रमाणेच हा समाजही शैव आणि शाक्त पंथाचा उपासक आहे.

पाठीमागे आपण शिवगणातील ग्रामीण बहुजन समाजाशी संबंधीत असणाऱ्या ग्रामदेवतांचे स्वरूप आणि त्यामागील श्रद्धा यांचे विवेचन केलेले आहे.

या ठिकाणी आपण शाक्तपंथातील देवता आणि त्यांचे ग्रामीण भागातील ग्रामसंस्कृतीशी असणारे सांस्कृतिक नाते पाहणार आहोत.

शिवपत्नी पार्वती ही शक्तीचे रूप असून ती कृषिमाया संस्कृती 'निर्ऋती', पृथ्वी, भूमाता म्हणून पुढे येते. 'माता' ही बीजधारणा व फलधारणा करणारी आहे. ती 'निर्मिती' ची शक्ती आहे. म्हणून सर्व शक्तीदेवता या 'महामाता' म्हणून ओळखल्या जातात. बऱ्याच देवतांच्या नावापुढे 'आई' हा शब्द लावला जातो. त्याचाही अर्थ असाच आहे. उदा. यमाई, जानाई, जोखाई, म्हाळसाई, यल्लम्मा, पोच्चम्मा, मरिआई, काळूआई इ. याशिवाय तुळजाभवानी जगदंबा, अंबाबाई, बोलाई, धाटाई, फिरंगाई इ. शाक्तदेवता, आहेत. आणि या देवतांची पूजा आजही हिंदू बहुजनांच्या पूर्वजांप्रमाणेच बळीचा नैवेद्य देऊन केली जाते.

बहुजनसमाजातील जाती-पोटजातीत शक्ती देवतांची पूजा करणारे अनेक भगत (भक्त) आहेत. पोतराज, गोंधळी, भोपे, वाघ्या-मुरळी, आराधी यांचा या भक्तगणांत समावेश होतो. हे भक्त त्या देवता आणि बहुजनसमाज यांच्यातील दुवा म्हणून काम करतात.

वरील देवतापैकी 'मरिआई' ही प्रत्येक गावात असणारी शक्तीदेवता आहे. या देवीची पूजा महाराष्ट्रात आषाढ महिन्यात खरिपाचा हंगाम संपल्यावर केली जाते, आषाढ

महिन्यातील मंगळवार, शुक्रवार आणि आमावस्या, पौर्णिमा हे मरिआईच्या जत्रेचे दिवस आहेत. आषाढ महिन्यात या देवीच्या जत्रा भरतात. गावातील सुताराचे मेट हे या देवीच्या जत्रेत महत्त्वाचे ठाणे मानले जाते. देवीचा गाडा करण्याचे काम सुतार करत असल्यामुळे सुताराला या देवीच्या व्यवहारात महत्त्वाचे स्थान आहे. सुताराच्या मेटावर दुरड्यामध्ये देवीचा गाडा ठेवला जातो. आणि तो गाडा गावचा पाटील महाराच्या डोक्यावर देतो. मरिआईचा भगत, पोतराजाने धुपारती आणि हाकारा म्हटल्यानंतर या जत्रेला सुरुवात होते. पोतराजाची धुपारती ही शैव आणि शाक्त पंथाच्या सांस्कृतिक इतिहासाची महत्त्वाची मांडणी असते. उदा.

आज मूळ शक्ती मोहमायेच ठाण
आई निघाली ह्या महाकाळ तळ्यातून
परोपरी शिनगार करी
पातळ नेसूनिया जरी
अंगी घालूनी बदामाची खणचोळी
भांगोभांग मोती भरी
स्वार झाली ती त्या गाड्यावरी
देऊन चोखा महाराच्या शिरी
बिगारी चालत्यात हुकुमाच्या वरी
जाऊन पडली पंढरपुरावरी
गेली सावळासी रावळाशी
भेट दिली त्या तळ्यापाशी
होती आषाढ एकादशी
उपवास त्या वारकऱ्याशी
आसनावर बसून विचार केला
आईला कुंजीर हाल्या दिला
लागे गोळी मागे गोळी
लागे झोळी, मागे झोळी
कैक पळत्यात रानोमाळी
ऐका भैरोजी सरदार, खंडजी सरदार
संगे महार मोहतुबदार
आतार हस्तकी उदबत्ती
पुढे गुमरानी घुमती

डबल ढालाची बाजूबत्ती
पोतराज तिरंगी नाचतो

पोतराजाची ही धुपारती मरिआईच्या गाडयापुढे हलगीच्या तालावर होते. गावजत्रेला आलेली गावातील सर्व मंडळी कान टवकारुन धुपारती ऐकत असतात. धुपारती टाकणाऱ्या पोतराजाला जत्रेत सामील झालेले पाचपंचवीस साथ देतात. धुपारती झाली की, पोतराज मरिआईला गाड्यात बसण्याचा हाकारा टाकतो.

पोतराजाचा हाकारा झाल्याबरोबर पाटील महाराच्या डोक्यावर मरिआईचे गाडे देतो आणि वेशीतून गावाबाहेर असलेल्या मरिआईच्या देवळाकडे जत्रा निघते. रस्त्यामध्ये भागातील लोक जत्रेत सामील होतात. नवसाचे कोंबडे जत्रेत मारले जातात. मरिआईची जत्रा मरिआईच्या देवळात गेल्यानंतर गाडा उतरुन देवीसमोर ठेवला जातो. नंतर पोतराजाच्या हाकाऱ्याने जत्रा संपते. दुसऱ्या दिवशी तो गाडा पुढच्या गावाच्या शिवेवर गाववाले नेऊन ठेवतात. पुढचे गाववाले तो गाडा वाजत गाजत आपल्या गावात घेऊन जातात, असे सगळेच गाडे मरिआईच्या मूळ ठाण्यापर्यंत जातात. त्यामधे हजारो गाडे एकत्र होतात. आपल्या गावावर आलेलं संकट निवारण करणारी, दुष्काळ, रोगराई निवारण करणारी म्हणून मरिआईकडे लोक श्रद्धेने पाहतात.

प्रत्येक गावात मरिआईचं ठाणं असतंच. त्याच बरोबर त्या - त्या पंचक्रोशीतही मरिआईचं एखादं महत्त्वाचं ठाण असतं.

नगर जिल्ह्यातील कर्जत तालुक्यात आळसुंदे गावी अशा प्रकारचे मरिआईचे महत्वाचे ठाणे आहे. दरवर्षी आषाढ महिन्यात पौर्णिमेला या गावात मरिआईची जत्रा भरते. आसपासचे पोतराज आणि हजारो लोक या जत्रेला जमतात. मरिआईच्या महत्वाच्या पूजेला 'कारण' असे म्हणतात. हे 'कारण' हाल्याचा म्हणजे रेड्याचा बळी देऊन करतात. मरिआई ही देवी महार, मांग, वडार, पाथरवट, पारधी यांची कुलदेवता आहे. बाकीचा बहुजन समाजही या देवीची पूजा करतो. महाराष्ट्राच्या ग्रामीण भागात ग्रामसंस्कृतीतील ही महत्त्वाची देवता आहे.

काळूबाई

शाक्त देवतांपैकी काळूबाई ही महत्त्वाची देवता आहे. या देवीचं ठाणं प्रत्येक गावात नसले तरी काळूबाईला मानणारा मोठा समूह महाराष्ट्रात आहे. भटक्या समाजातील वडार, पाथरवट, कैकाडी, पारधी यांची ही देवता आहे. महाराष्ट्रात वाई तालुक्यात ''मांढरदेवी'' या गावी काळूबाईचं मूळ ठाणं आहे. पुणे आणि सातारा जिल्ह्याच्या

सरहद्दीवर उंच डोंगरावर काळूबाईचे देऊळ आहे. झाडाझुडपात असणारी ही देवी नवसाला पावते, अशी लोकांची श्रद्धा आहे.

पौष पौर्णिमेच्या दिवशी या डोंगरावर काळूबाईची प्रचंड यात्रा भरते. या जत्रेला दूरदूरहून लाखभर लोक येतात. जत्रेच्या दिवशी रात्री कोंबड्या बकऱ्याचा बळी देऊन या देवीला नैवेद्य केला जातो.

कवड्याच्या माळा घातलेले हजारो भाविक देवीची गाणी म्हणत या जत्रेत सामील होतात. आधुनिकीकरणामुळे देवीच्या जत्रेचे पूर्वीचे स्वरुप मोठया प्रमाणात बदलत आहे.

घाटाई

सातारा तालुक्यात साताऱ्याच्या पश्चिम भागात कासच्या पठारावर जंगलात घाटाईचे देऊळ आहे. या देवीची यात्रा पौष महिन्यात शुध्द चतुर्थीच्या दिवशी मध्यरात्री होते. या जत्रेला हजारो लोक येतात.

फिरंगाई

ही देवी तुळजाभवानीचे रूप आहे. न्हावी जातीच्या भक्तांबरोबर ही देवी तुळजापूरहून आली. आणि कुरकुंभ या ठिकाणी थांबली. कुरकुंभ हे गाव पुणे-सोलापूर रोडवर असून त्याठिकाणी या फिरंगाईचे ठाणे गावाबाहेर माळावर आहे. फिरंगाईचे आणखी एक ठाणे कोल्हापूरात महाराष्ट्र हायस्कूल जवळ आहे.

यमाई

यमाई हे अंबाबाईचे, जयभवानीचे रूप आहे. नगर जिल्ह्यातील राशीन येथे यमाईचे मोठे देऊळ असून त्या भागातील ही महत्त्वाची देवी आहे. दसऱ्या दिवशी मध्यरात्रीच्या वेळी मानाचे लोक देवीची पालखी बाहेर काढतात.

या देवीच्या पालखी सोहळ्यात अनेक आराधी आणि भक्तगण सामील होतात. आराधी गळ्यात कवड्याच्या माळा घालून व हातात पेटलेले पोत घेऊन पालखीच्या समोर देवीची गाणी म्हणत, पोत नाचवत असतात. यालाच पोत खेळणे असे म्हणतात. या देवीच्या जत्रेतील हा पोताचा प्रकार अतिशय गंभीर आणि देवीच्या स्वरुपाचे गांभीर्य वाढवणारा असतो. नगर जिल्ह्यातील राशिन येथेही यमाईचे मंदिर आहे.

राशिनच्या कडेला त्या गावाच्या खाली बारा वाड्या आहेत. बहुतेक वाड्याच्या शिवेला जाऊन पालखी दुसरे दिवशी देवळात येते. खरिपाचा हंगाम संपलेला

असल्यामुळे त्या भागातील शेतकरी खूष असतात. त्यामुळे शेतकरी मोठ्या प्रमाणात या जत्रेत सामील होतात. त्याचप्रमाणे करमाळ्याची कमलादेवी, माढा तालुक्यातील माळावरची आई, त्यांच्याही जत्रा मोठ्या प्रमाणात भरतात.

अंबाबाईची अनेक नावाने अनेक रूपाची देवळे महाराष्ट्रात गावोगावी आहेत.

अंबाबाईचेच रूप असलेली 'एकवीरा देवी' आहे. लोणावळ्याजवळ कार्ल्याच्या लेण्याला लागून एकवीरा देवीचे ठाणे आहे. या देवीला मोठ्या प्रमाणात कोळी समाज येतो.

अंबाबाई - जगदंबा (भवानीमाता)

महाराष्ट्राची कुलदेवता असलेल्या आईभवानीचे देऊळ तुळजापूर येथे आहे, हे सर्वांनाच माहित आहे. महाराष्ट्राची कुलदेवता असलेल्या जगदंबेला लोक बाराही महिने येत असतात. संपूर्ण महाराष्ट्र भवानीमातेला भजतो. त्यामुळे जगंदबेची पूजा करणारे आराधी महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात आपणास दिसतात. अंबाबाईच्या पूजेतील अतिशय महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे 'परडी', परसराम, पोत आणि कवड्याची माळ. ही अंबाबाईच्या पूजेची प्रतीके आहेत. आराधी आई अंबाबाईचे, तुळजाभवानीचे गुणगान खालील पद्धतीने गात असतात.

आई पितृ भैरवी शिवशक्ती धाव गे ।
तुझिया, पायी आले शरण माते पाव गे ।
आई अंबाबाई उधे, तुझा गोंधळ मांडिला उधे ।
आदिमाया तू शक्तिदायिनी गोंधळाला यावे ॥ धृ ॥
माहूरगडाला जत्रा मोठी, भक्त परसादाला येती ।
बोट चौंडक वाजती, दारी गोंधळी नाचतो ।
दैत्य मारूनी पाप हरिसी, बसतीस तुळजापुरी ॥ १ ॥
तुझ्या रुपाचे आपरुप, लीन होती राजारंक ।
तीन काळ पाहती मुख, तुझ्या देवळी आलं सुख ।
कुलस्वामिनी आदिमाया तू गोंधळाला यावे ॥ २ ॥
अंबे जोगवा दे, जोगवा दे, जोगवा दे ।

माते जोगवा दे, जोगवा दे, जोगवा दे ।
काया करूनी परडी । जोगवा मागेन बेरडी ।
वाहे परसादाच्या दुरडी ॥ ३ ॥
तुझ्या नामाचा कडाका, गेला पार तिन्ही लोका ।
गर्जे दाही दिशांना डंका ॥ ४ ॥
मला दे ग छाया ।
म्हणूनी आलो तुझिया पाया ॥ ५ ॥१४

वरील जागरगीत हे जगंदबा भवानीमातेचे रूप, गुण आणि कर्तृत्त्व सांगणारे आहे. अशा प्रकारच्या जागरगीतातून, आराध्यांच्या गाण्यातून या देवीचे महत्त्व उभ्या महाराष्ट्रभर अनेक मुखांतून स्त्री-पुरूष गात असतात.

'नवरात्र महोत्सव' हा महाराष्ट्रातील महत्त्वाचा सण आहे. या काळात निरनिराळ्या शाक्तदेवतांच्यापुढे घटस्थापना केली जाते. 'घट' हे फलनाचे प्रतीक असल्यामुळे आणि बहुजनांच्या या सर्वच देवता मातृदेवता असल्याने त्यांच्याशी या घटाचा संबंध असतो. शेतकऱ्यांचा एक हंगाम संपलेला असतो आणि दुसऱ्या हंगामाचे बी धरणीमातेच्या कुशीत पेरल्यामुळे शेतकरी वर्ग या मातृदेवतांची मनोभावे पूजा करून या घटांच्यामार्फत अन्नधान्यांची भरभराट व्हावी अशी अपेक्षा या नवरात्र महोत्सवात देवी जगदंबेकडे आणि तिच्या निरनिराळ्या रूपांतील देवी-देवतांकडे करीत असतो.

महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात जगदंबा, भवानीमातेची अनेक रूपे निरनिराळ्या नावाने. प्रचलित झालेली आहेत. बाराही महिने या देवीच्या रूपांची निरनिराळ्या ठिकाणी पूजा केली जाते. एकंदरीत या ग्रामदेवता महाराष्ट्रातील लोकसंस्कृतीचे अविभाज्य भाग बनलेल्या आहेत. श्रद्धाळू असणारा बहुजन समाज आपल्या पंचक्रोशीशी निगडीत असणाऱ्या कोणत्याही शैव आणि शाक्त गणातील देवाला त्या देवाच्या मानापानाप्रमाणे पूजत आणि भजत असतो. त्या भजन-पूजनाचे अनेक प्रकार असले तरी श्रद्धेचे स्वरूप मात्रे एकच असते.

लोकसंस्कृतीतील हा ग्रामीण समाज त्या त्या देवावर अवलंबून न राहता आपण केलेल्या कष्टाला आणि श्रमाला पाठबळ मिळावे आणि आपल्या कष्टाचे सार्थक व्हावे, त्यामध्ये देवाचा सहभाग असावा, तो आपल्या पाठीशी असावा, एवढीच अपेक्षा करत असतो आणि म्हणूनच तो आपल्या पंचक्रोशीत असलेल्या या ग्रामदेवतांना त्या-त्या

मोसमाप्रमाणे, श्रद्धेने पूजत असतो. तो डोळसपणे या दोघांकडे बघतो. त्यांच्या श्रद्धा जरी भावनिक असल्या तरी आपल्या श्रमाला प्रतिष्ठा मागणाऱ्या आहेत, हे नाकारता येत नाही.

या ग्रामदेवतेचे उत्सव, गोंधळ, जत्रा व घरगुती कार्यक्रम हे मोसमाच्या शेवटी साजरे केले जातात. यातून कष्टाच्या, श्रमाच्या मिळकतीचा हिशोब मांडला जातो. आणि तो हिशोब लोकसंस्कृतीतील सर्व ग्रामदेवतांना घेऊन आनंदाने साजरा केला जातो. यावेळेस हा समाज आपल्या सर्व देवतांना हाकारत असतो. त्याचे स्पष्ट स्वरूप त्यांच्या व्यक्तिगत आणि घरगुती श्रद्धेच्या कार्यक्रमातून पुढे येते. विशेषतः जागरण-गोंधळातून तो आणखीनच स्पष्ट होते.

गोंधळ मांडिला, गोंधळासी ये
वाईच्या गणपती गोंधळासी ये
पुण्याच्या चतृश्रुंगी गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ धृ ॥
राशिनच्या यमाई गोंधळासी ये
मांढरची काळुबाई गोंधळासी ये
कोल्हापूरची अंबाबाई गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ २ ॥
वाडीच्या जोतिबा गोंधळासी ये
तुळजापूरभवानी गोंधळासी ये
चिखलठाणच्या नाथबाबा गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ ३ ॥
जेजुरीच्या खंडोबा गोंधळासी ये
पंढरीच्या विठोबा गोंधळासी ये
आळंदी ज्ञानोबा गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ ४ ॥
सोनार सिदोबा गोंधळासी ये
औंधाची यमाई गोंधळासी ये

आरफळाची सटवाई गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ ५ ॥
शिंगणापूरच्या महादेवा गोंधळासी ये
पालीच्या खंडेराया गोंधळासी ये
आळसुंदच्या मरिमाता गोंधळासी ये
तुझा गोंधळ मांडिला गोंधळासी ये ॥ ६ ॥[१५]

वरील गोंधळगीत हे खऱ्या अर्थाने लोकसंस्कृतीतील ग्रामदेवतांचे स्वरूप व त्यामागील श्रद्धा स्पष्ट करते.



संदर्भ सूची

१) **प्र. रा. देशमुख** - सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू संस्कृती - पृ. १६८
२) **प्र. रा. देशमुख** - सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू संस्कृती - पृ. १७४
३) **प्र. रा. देशमुख** - सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू संस्कृती - पृ. १७५
४) **प्र. रा. देशमुख** - सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदू संस्कृती -
५) **डी. डी. कोसंबी** - पुराणकथा आणि वास्तवता पृ. ११९ (अनु.वसंत तुळपुळे)
६) **शरद पाटील** - दास शुद्रांची गुलामगिरी
७) **डी. डी. कोसंबी** - पुराणकथा आणि वास्तवता (अनुवादक-वसंत तुळपुळे)
८) **किसन बाबर** - खंडोबाची गाणी (अप्रकाशित)
९) **पार्थ पोळके** - हिंदू विरूद्ध वैदिक - पृ. ५४
१०) **पार्थ पोळके** - हिंदू विरूद्ध वैदिक - पृ. ५६
११) **दादा माळवे** - भैरोबाची गाणी (अप्रकाशित)
१२) **मरिप्पा पोळके** - शाक्त गीते (अप्रकाशित)
१३) **मरिप्पा पोळके** - शाक्त गीते (अप्रकाशित)
१४) **पार्थ पोळके** - हिंदू विरूद्ध वैदिक - पृ. ६२
१५) **संतोष लाड** - अंबाबाईची गीते (अप्रकाशित) [२११]

१३. लोकरामायणातील लोकमानस

- डॉ. तारा भवाळकर

रामायण आणि महाभारत कथा माहीत नाही, असा भारतीय (कोणत्याही जाती धर्माचा) सापडणे कठीण आहे. मात्र या कथा प्रत्येकाला बहुधा तोंडा-तोंडीच माहीत झालेल्या असतात. नंतर त्या शालेय पुस्तकात वाचल्या जातात. मूळ संस्कृत रामायण महाभारत वाचणारे तर फारच दुर्मिळ. भाषांतरीत ग्रंथ वाचणारे थोडे. कारण अजूनही भारतात अनक्षरांची संख्या मोठ्या प्रमाणावर आहे. तरीही रामायण-महाभारत कथा मात्र सर्वज्ञात आहेत. त्यांचा ठसा भारतीय समाजमनात फार खोलवर ठसलेला आहे. या ग्रंथाच्या ग्रांथिक परंपरेपेक्षा लोकपरंपरा अधिक बलवत्तर आहे. अगदी कीर्तन-प्रवचन पुराणातून सांगितल्या जाणाऱ्या कथाही कथकाने मूळ संस्कृतमधून वाचल्या असतीलच याची खात्री नाही. पिढ्यान् पिढ्या मौखिक परंपरेतून त्या हजारो वर्षे प्रवाहित झाल्या आहेत.

त्याचा एक परिणाम असा झाला आहे की, कथन करणाराच्या कौशल्याने त्यात भर-घट केली आहे. कारण कथन परंपरेत वक्ता आणि श्रोता हे समोरासमोर असतात आणि श्रोत्यांचा प्रतिसाद घेत घेत वक्ता कथा 'रंगवून' सांगतो. कथा रंगते ती दोन गोष्टींमुळे! कथेतील आशय-घटना, प्रसंग, व्यक्तिचित्रे हा मूळ आकर्षणाचा गाभा असावा लागतो. दुसरा भाग म्हणजे कथन करणाराची शैली! त्यांची भाषा श्रोत्यांचा अंदाज घेत घेत सजवलेले नाट्य, प्रसंगानुरूप संगीत, वाद्य, यांची मदत अशा अनेक घटकांच्या मेळातून कथन करणारा कथा रंगवतो.

भारतातील कथन परंपरेत कीर्तन-प्रवचनासारख्या मंदिराश्रयी परंपरेबरोबरच उघड्या प्रांगणातील गोंधळासारख्या अस्सल लोकपरंपरा आहेत. दुसरीकडे लोकनाट्याचे अनेक प्रकार आहेत आणि घराघरातील जात्याच्या घरघरीबरोबर उत्स्फूर्तपणे रचल्या जाणाऱ्या ओव्यांच्या लडी उलगडणाऱ्या स्त्रीगीतांचीही परंपरा आहे. ग्रामरचनेच्या बाहेरील भटक्या विमुक्तांच्या आणि आदिजनांच्या रंजनाच्या, कथागीत परंपरा आहेत. एक लोकपरंपरा म्हटली तरी तिच्या अनेक धारा आहेत. त्या सर्वांतून रामायण-महाभारतकथा, प्रवाहित होत आल्या आहेत. लोककथकांच्या उत्स्फूर्त कथनशैलीत लोकप्रतिभेने आपले योगदान सतत दिले आहे. लोकप्रतिभेतून एकाच कथेच्या अनेक रूपांचा पसारा सिद्ध झाला आहे. तो बहुधा मौखिक आहे. काही हस्तलिखीत स्वरूपात उपलब्ध आहे. काहींचे अलीकडच्या अभ्यासकांनी संकलन केले आहे. अभिजन लिखित परंपरेतही वाल्मिकींचे रामायण आणि व्यासांचे महाभारत हे प्रमाण संस्कृत ग्रंथ असले तरी त्यांच्याही एकाधिक

संहिता उपलब्ध आहेत आणि रामायणाच्या बाबतीत तर संस्कृत आणि प्रादेशिक भाषांतील ग्रंथबद्ध संहिता अक्षरशः शेकड्यांनी उपलब्ध असून त्याही विद्वन्मान्य आहेत. त्यातही उत्तरेकडील व दक्षिणेकडील प्रतीत अधिक भेद आहेत. दक्षिण तर रावण पूजकांची संस्कृती आहे. तर उत्तर रावण दहन करणारांची! त्या प्रांतात अशा प्रथा- परंपरा आजही आहेत.

फादर कामिल बुल्के या फ्रेंच अभ्यासकाने तर 'रामकथा उत्पत्ती और विकास' हा बृहत्ग्रंथ लिहून रामकथेचा जणू वर्णनात्मक कोशच निर्माण केला आहे. या ग्रंथावर सहज जरी नजर टाकली, तरी एका रामकथेचे किती विविध पर्याय भारतात उपलब्ध आहेत, याची कल्पना येते. घटना, प्रसंग आणि व्यक्तिरेखा याबाबत या सर्व ग्रंथांतून खूप भिन्नता आहे. एकपरीने या सर्व रामकथांची निर्मितीही येथील लोकप्रतिभेने केलेली आहे. तसे तर रामायण आणि महाभारत या ग्रंथांची निर्मितीच मुळी लोकपरंपरेतून झाली आहे. महाभारत ही मुळात सूतकथांची परंपरा असून तिचे साक्षेपी संकलन-संपादन महर्षी व्यासांनी केले आणि रामायण ही कुशी-लव या लोकपरंपरेतील कथागीत-गायकांच्या परंपरेतील कथांचे संकलन संपादन महर्षी वाल्मिकींनी केले आहे.

भारतीय प्राचीन साहित्याचे हे एक वैशिष्ट्य एन. एम. श्रीनिवासन यांनी नोंदवले आहे. येथे एकच एक लिखीत ग्रंथप्रामाण्य नाही. कोणत्याही ग्रंथाच्या लिखित रूपाबरोबरच त्याची अनेक मौखिक रूपे विद्यमान असतात. त्यांची पुन्हा ग्रंथबद्ध संहिता होऊ शकते. त्यांचीही पुन्हा मौखिक रुपे होतात. थोडक्यात, येथे मौखिक, लिखित, मौखिक असा प्रवाह सतत चालू असतो. रामायण महाभारताबाबत तर हे सतत चालू आहे. प्रस्तुत फक्त रामकथेचा विचार अभिप्रेत आहे.

भारतभरच्या विविध प्रादेशिक भाषांमधून रामकथेची अनेक मौखिक रूपे आजही विद्यमान आहेत. लोकप्रतिभा ही त्यांची जननी आहे आणि येथील समूहलोकमानस ही तिची प्रेरणा आहे. महाराष्ट्रही त्याला अपवाद नाही. येथे प्रामुख्याने मराठीतील लोकरामायणांचा विचार करायचा आहे.

ग्रांथिक परंपरेपेक्षा लोकनिर्मित परंपरेचे विश्व वेगळेच आहे. येथील रचना ही समूहमनाची निर्मिती आहे. स्वाभाविकच तिच्याही अनेक परी उपलब्ध आंहेत. आपआपल्या परीने प्रत्येक कथेची निर्मिती स्वतंत्र, आपल्यापुरती परिपूर्ण आणि आपल्यापुरती 'प्रमाण' ही आहे.

लोकपरंपरेतील रामकथेत आणि प्रमाण संस्कृत वाल्मिकी .रामायणात काही मूलभूत घटक समान आहेत. म्हणजे सर्व पात्रे, त्यांच्या जीवनातील प्रमुख घटना, प्रसंग, ढोबळमानाने त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची वैशिष्ट्ये सर्व कथेतून व्यक्त होणारे श्रध्देय

भावविश्व हे सर्व लोकपरंपरेतील रामकथांमधूनही आहे. पण या महत्वाच्या घटकांखेरीज अनेक बारीक - सारीक बाबी भिन्नही आहेत. कित्येक बाबी अभिजन परंपरेला न मानवणाऱ्या आहेत, काही धक्का देणाऱ्याही आहेत.

याचे कारण असे की, अभिजन परंपरेतील निर्मिती काही पूर्वनियोजित सामाजिक, धार्मिक हेतुनी होते. उलट उत्स्फुर्तता, लवचिकता आणि दैनंदिन जीवनरीतीचा मुक्त आविष्कार हे लोकनिर्मितीचे अंगभूत स्वाभाविक वळण असते. जाणिवेपेक्षा नेणीव प्रभावी असते, विचारापेक्षा भावना प्रबळ असते. उत्कट, उत्स्फूर्त संवेदनशीलतेतून भावपक्ष अधिक प्रभावी झालेला असतो. कारण निर्माता आणि निर्मिती यांच्यात भावात्मक अभेदता निर्माण होऊनच लोकाविष्कार होतो. स्वाभाविकच निर्मात्याने आपल्याच जीवनाच्या रुपाशी निर्मितीचे उत्कट नाते अनुभवलेले असते. साध्या भाषेत म्हटले जाते की, लोक-जीवनरीतीचाच आविष्कार त्यांच्या रचनेतून होतो. मग त्यासाठी निमित्त काहीही असो. येथेही अभिजनपरंपरेतून आलेली रामकथा हे जरी निमित्त असले तरी लोकप्रतिभेच्या प्रक्रियेतून ती लोकजीवनाचे प्रतिबिंब होऊनच अवतरते. मग भारतभरच्या प्रादेशिक रुपात त्या त्या प्रदेशातील जीवनरीतींची वैशिष्ट्येही त्यात उतरतात. ही वैशिष्टे अनेक प्रकाराची असतात. त्यात प्रादेशिक, भौगोलिक परिसर, चालीरीती, रुढी, लोकसमज, लोकश्रद्धा या सर्वांचा समावेश होतो. महत्वाचे म्हणजे या सर्व बाबी हे त्या त्या लोकमानसाचे आविष्कार असतात.

रामकथा हे भारतीय परंपरेतील अत्यंत प्रभावी असे मिथक आहे. पुराणकथांसाठी मिथ (Myth) ह्या इंग्रजी शब्दाला 'मिथक' हा प्रतिशब्द भारतीय भाषात आता रुळला आहे. मिथकांच्या निर्मितीचे वर्णन करताना '' 'मिथके' ही समूहमनाला पडलेली स्वप्ने असतात,'' असे म्हटले जाते. व्यक्तीच्या स्वप्नात एकीकडे वास्तवाशी नाते असते आणि दुसरीकडे व्यक्तिमनातील अपुऱ्या, सुप्त इच्छा, आकांक्षाची पूर्ती असते. समूहमनाच्या स्वप्नांचे स्वरुपही असेच असते. एकीकडे समूहजीवनातील वास्तव या कथातून प्रतिबिंबित होते, तर दुसरीकडे समूहमनाच्या सुप्त, अपुऱ्या आकांक्षा व्यक्त होतात. या आकांक्षा नेहमीच वास्तवसम्बद्ध लौकिक जीवनात पूर्ण होण्याची शक्यता नसते. अशावेळी अद्‌भुताच्या परिवलयातून त्या व्यक्त होतात. पुराणकथेतील अद्‌भुत अनेक प्रकारे आविष्कृत होते. कथेतील काही व्यक्तींचे पूर्वसुकृत, शाप-उशाःप, एखाद्या देवतेची अवकृपा किंवा वरदान, उपजत दैवी सामर्थ्य, काही व्यक्तींच्या किंवा वस्तूंच्या शुभ - अशुभ साहचर्यातून घडणाऱ्या घटना अशा अनेक मार्गांनी अद्‌भुताचा आविष्कार होतो आणि कथेला अलौकिकाचा साज चढतो. लौकिक-अलौकिकाच्या आंदोलनातून कथा पुढे सरकते. पण हा चमत्कार घडवीत असते लोकमानस!

अशा अलौकिकावर परम विश्वास असतोच. लोक परंपरेतील लोकमानसाजवळ एक खास गुण असतो, तो म्हणजे 'मेक बिलीव्ह' चा! एक ''व्याजविश्वासार्हता'' हे मन सांभाळून असते. एरव्हीच्या वास्तवात जी बाब अविश्वासार्ह वा अशक्य असते, अशी बाब मिथकाच्या विश्वात सहज विश्वासार्ह होते.

लौकिक-अलौकिकाचा मिथकामधील व्यवहार मोठा मजेशीर असतो. मिथकातील व्यक्तिरेखांमधील प्रमुख- (नायक-नायिका व त्यांचे पक्षपाती) व्यक्तिरेखा आदरणीय, श्रद्धेय, आदर्श असतातच. मात्र दुसरीकडे त्यांचे सामान्य मानवी वर्तन, गुण- दोष, बरे-वाईटपण हेही व्यक्त होते. त्यात कोणाला काही गैर वाटत नाही. लोकनाट्यातून तर एरव्ही परम श्रद्धेय असलेल्या देवदेवतांची आणि व्यक्तींची येथेच्छ चेष्टामस्करीही असते. अगदी टिंगल-टवाळीच्या पातळीवरची चेष्टा असते. कृष्ण-पेंद्याचा गण-गवळणींचा प्रवेश किंवा प्रारंभीचा गणेशपूजनाचा प्रवेश (दशावतार) ही नेहमीची उदाहरणे आहेत. इतर मिथकांतूनही पौराणिक व्यक्तिरेखांच्या गुणदोषांचे मूल्यमापन लोकमानस निर्भय व मुक्तपणे करताना दिसते. रामकथेत रामाचे या प्रकारे परखड मूल्यमापन (बहुधा स्त्रीगीतांतून) केलेले दिसते.

मराठी लोकपरंपरेतील रामकथांचा मोठा पसारा स्त्रीरचित जात्यावरच्या ओव्यांतून मोठ्या प्रमाणावर आहे. या ओव्या जशा सुचल्या तशा सुट्या सुट्या घटना-प्रसंगाची वर्णने करणाऱ्या आहेत. पण या अक्षरशः हजारो ओव्या महाराष्ट्रभर आहेत. त्यांची संकलनेही झाली आहेत. त्यांच्या संपादनातून लोकपरंपरेतील सुविहित क्रमबद्ध रामायण सिद्ध होते. असा प्रयत्न मराठवाड्यातील लोकसाहित्याभ्यासक डॉ. ना. गो. नांदापूरकर यांनी केला आणि तो अलिकडे डॉ. उषा जोशी यांनी 'मऱ्हाठी स्त्री रचित रामकथा' या शीर्षकाने, विवेचक प्रस्तावनेसह पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध केला आहे.

खेरीज डॉ. सरोजिनी बाबर यांनी केलेल्या विपुल संकलनात व अन्यत्रही रामायणावरील शेकडो ओव्या आहेत.

संस्कृतातील पुराणांप्रमाणे प्रादेशिक बोलीतूनही दीर्घ पुराणकथांच्या (पुराणसदृश) रचना झाल्या आहेत. एक परीने ही लोकपुराणे आहेत. अशा प्रकारचे 'अंकुशपुराण' नावाचे एक लोकपुराण आहे.

खेरीज लोकस्मृतीने जतन केलेल्या, काही स्थळकाळांशी बद्ध असलेल्या तोंडो तोंडी चालत आलेल्या अनेक आख्यायिका, समजुती, कथा यातूनही रामायणाचा आविष्कार होत राहिला आहे.

या प्रत्येकातून व्यक्त होणाऱ्या लोकमानसातील काही प्रमुख वैशिष्ट्यांचाच परामर्श घेणे येथे शक्य आहे. तपशीलांच्या भिन्नतेच्या बारकाव्यात शिरणे विस्तारभयास्तव अशक्य आहे.

मराठीतील जात्यावरच्या ओव्यांची निर्मिती प्रामुख्याने स्थिर कृषी संस्कृतीत झाली आहे. स्वाभाविकच त्या स्त्रीचे जीवन, तिच्या समोरचे आदर्श, त्या समाजातील मूल्ये यांचा आविष्कार त्यांनी रचलेल्या ओव्यांतून होतो. भारतीय स्त्री जीवनावर प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष पणे मनुस्मृतीप्रणित स्त्रीविषयक धारणांचा आणि निर्बंधांचा खूप मोठा प्रभाव आहे. समकालीन संस्कृतीच्या मूल्यांचे मोठे दडपण आहे. मात्र प्रत्यक्ष जगताना त्या व्यवस्थेमुळे निर्माण होणारी कोंडी, जाचणूक यांचे भानही स्त्रीमनाला आहे. ''ज्याचं जळतं त्याला पोळतं,'' या लोकोक्तीचा येथे प्रत्यय येतो. शिवाय ''जात्यावर बसलं की ओवी सुचते,'' तशी आपोआप मनाच्या तळातून ओवी उचंबळून येत असल्याने आपोआपच स्त्रीमनाच्या गाभ्यात दडपलेली वेदनाही शब्दरुप घेऊन येते. बाह्य दैनंदिन जीवनव्यवहार, तेथील आदर्श मूल्ये यांबरोबरच अंतर्मनातील विविध भावभावनांची अभिव्यक्तीही होते. बहिणाबाई चौधरींच्या भाषेत हे गाणं पोटातून ओठात येतं. लौकिक जीवनातील जगण्याचा एक अन्वय स्त्रीमनाने आपल्या अनुभवातून लावलेला असतो. लौकिक घटना-प्रसंगाचे अर्थ एक स्त्री म्हणून तिच्या संवेदनेला भिन्न प्रकारे जाणवलेले दिसतात. रुढार्थाने ही स्त्री अनक्षर असली तरी ती अडाणी नाही. जगण्यातले टक्के टोणपे खात खात, परंपरेने दिलेल्या शिकवणुकीतून घटितांचे स्वतंत्र अर्थ लावण्याचे, मूल्यमापन करण्याचे शहाणपण तिला आलेले दिसते. परंतु रूढ कुटुंब व्यवस्थेला आणि समाजव्यवस्थेला न रुचणाऱ्या बाबी उघडपणे ती क्वचितच सांगते. मात्र त्या बाबी ती ''लेकी बोले, सुने लागे'' या लोकोक्तीप्रमाणे आडवळणाने व्यक्त करते. अशा वेळी भारतीय लोकप्रिय मिथकांतील विशेषतः रामायणकथेतील घटना, व्यक्ती, प्रसंग यांच्याद्वारे तिचे म्हणणे ती व्यक्त करते. कधी कधी आजही क्रांतीकारी वाटतील अशी विधाने ती त्या विशिष्ट संदर्भात करून जाते. पण त्यावरून रूढ घटितांचे आणि व्यक्तिरेखांचे स्वतंत्र अन्वय लावण्याची तिची प्रतिभाशक्ती जाणवते. शक्यतो तपशीलात उदाहरणे देण्याचे टाळण्याचा प्रयत्न करण्याचा मानस असला तरी जात्यावरच्या ओवीतून व्यक्त होणाऱ्या पारंपरिक स्त्रीमनाचा हा प्रातिभ चमत्कार कळण्यासाठी काही उदाहरणे देणे अटळ ठरणार आहे.

प्रसंग महाभारतातील द्रौपदीवस्त्रहरणाचा आहे. द्रौपदीची एक स्त्री म्हणून अनन्वित विंटबना चालू असूनही विविध कारणांनी द्रौपदीचे सर्व पुरूष, आप्त निष्क्रीय बसलेले आहेत. जात्यावर दळण दळणाऱ्या रूढार्थाने 'अडाणी' असलेल्या या स्त्रीमनाचे

द्रौपदीच्या त्या अवस्थेशी इतके भावनिक तादात्म्य झाले आहे की, ती द्रौपदीच्या मुखाने जणु स्त्री जातीचीच अगतिकता आणि संताप मुक्तपणे तिच्या शैलीत व्यक्त करते.

''पाच पतींची मी नार । अनाथ रंडकीवानी ॥''

पुरूषप्रधान क्रूर व्यवस्थेने अमानुषपणे लादलेल्या प्रातिव्रत्य संकल्पेनेतील वैयर्थ या मनाला अत्यंत भगभगीतपणे जाणवल्याचे आणि तिने ते झुगारल्याचे येथे दिसते. अशा जागा अनेक मिथकांवरील ओव्यातून आढळतात. विशेषतः भारतीय परंपरेतील आदर्श समजल्या जाणाऱ्या स्त्रियांच्या व्यक्तिमत्त्वावरील अन्याय, त्यांची कोंडी यांचे आपल्या अनुभवाशी नकळत नाते जोडले जाते आणि आपल्या संदर्भात जे स्पष्ट करता येत नाही, ते या पुराण स्त्रियांच्या निमित्ताने येथील स्त्रीमानस स्पष्ट करते.

रामायणातील सीतेशी तर या भूमिकन्यांचे आतड्याचे नाते असावे अशा जिव्हाळ्याने आणि आत्मौपम्य भावाने स्त्रिया मुखर झालेल्या दिसतात. सीतेच्या जीवनातील हर्ष-विमर्शादि सर्वच भावना त्या उत्कटपणे व्यक्त करतात. रामाविषयी भक्ती, आदरही भरभरून व्यक्त करतात. पण सीतेशी त्यांची अभिन्न जवळीक असल्याचा प्रत्यय जात्यावरच्या ओव्यांतून येतो. राम-सीतेचे जीवन या श्रमकरी स्त्रिया आपल्याच जीवनात अनुभवतात. सीतेसाठी व्याकूळ झालेला पहिल्या वनवासातला राम जसा त्या पाहतात, तसाच दुसऱ्यांदा सीतेला एकटीला वनवास भोगायला लावणारा निर्मम रामही त्या मनोमन पाहतात आणि ओवीतून व्यक्त करतात.

सीतास्वयंवराच्या वेळी सीतेचे वय पाच वर्षांपासून बारा वर्षांपर्यंत ओव्यांतून येते. कारण तिने वर्षानुवर्षे मुलींची त्याच वयातली लग्ने पाहिलेली असतात. लग्नातले हळद, तेलसाडी, रूखवत, वरघोडा, मानपान ही सगळी वर्णने तिच्या अनुभवातलीच असतात. त्याचवेळी जनक हा मोठा राजा असल्याने सीतेच्या- त्याच्या मुलीच्या लग्नात मोत्याच्या अक्षदा वाटल्याचे स्वप्नदृश्यही ती अनुभवते. मधूनच सीताजन्माच्या कथांमध्ये कधी 'नांगराच्या तासोताशी' तर कधी 'सोन्याच्या पेटीत' सीता सापडल्याची कथाही येते. तर एका पर्यायात सीता रावणाची कन्या असल्याचीही हकीकत आहे. ती मराठी लोक-मानसालाही ज्ञात असल्याचे उल्लेख ओव्यातून येतात.

'सीता' म्हणजे नांगरलेली भूमी हा वेदकाळापासूनचा अर्थ तिला माहीत नसला तरी अभावितपणे तो कल्पनाबंध ओवीत येतो. सीतेच्या रूपसौंदर्याची तपशीलवार वर्णने फारशी नाहीत. पण ती सुंदर, आज्ञाधारक मुलगी आणि सून आहे. महाराष्ट्र हा काळ्या-सावळ्या वर्णाच्या माणसांचा देश. गोरेपणाचे कौतुक असले तरी 'गोरीगोमटी' हजार

खोड्या चोरणारी 'नकटी' असल्याची अढीही म्हणींतून व्यक्त होते. सीता ही श्रमकरी कृषिकन्येच्याच वर्णाची 'सावळी सीताबाई' म्हणून अनेकदा दिसते.

सीतामाई जेजुरीच्या खंडेरायाच्या दर्शनालाही जाते. कोणत्याही ग्रामीण श्रमकरी आईसारखी लव-अंकुशासाठी नवस बोलते आणि 'रामरायाची राणी' असल्याने सुपाने सोनेही वाटते. वास्तव आणि कल्पित यांची अशी सतत सरमिसळ लोकप्रतिभा करताना दिसते.

सीतेला भोगाव्या लागणाऱ्या दोन्ही वनवासांची वर्णने या स्त्रियांनी खूप समरसून आणि विस्ताराने केली आहेत. किंबहुना रामसीतेची कथा म्हणजे वनवासकथा हे समीकरण या विपुल ओवीसंभारातून प्रकर्षाने जाणवते.

ग्रामीण महाराष्ट्र फार श्रीमंत असल्याची ख्याती नाही. प्रांतपरत्वे फरक असला तर 'दगडापेक्षा वीट मऊ' इतकाच! मान्सूनच्या लहरीवर अवलंबून असलेल्या बेभरवशाच्या शेतकरी जीवनात अभावग्रस्ततेचा वनवास बायका-पुरूष सततच भोगत आले आहेत. म्हणून की काय वनवासाची वर्णने विपुल आहेत.

पण पहिला वनवास त्यातल्या त्यात सुखाचा! कितीही आपत्ती आल्या तरी प्रेमळ पतीची साथ असेल, तर बायकांच्या दृष्टीने तो खडतर वनवासही स्वर्गसुखाचा वाटतो. याच भावनेचे प्रतिबिंब पहिल्या वनवासाच्या वर्णनात आहे. दुसरा उपेक्षितेचा वनवास खरा खडतर आहे.

नाशिकच्या पंचवटीत 'राम सीतेचं मन रंगलं'! गंगेकाठी दोघांनी 'राहुटी उभारली', रामकुंडावर राम अंघोळ करून गेला की सीता कोणत्याही यात्रेकरू बाईसारखी 'वल्ल्या धोतराचा पिळा खांद्यावर टाकून येते. राम पूजेला बसला की रांगोळी काढते आणि त्याला सर्दी-पडसे झाले की 'आल्याचा काढा, ही करून पाजते. रामाला घाम आला की, सीता लुगड्याच्या घोळाने पुसते, अशा एक की दोन अनेक रमणीय प्रसंगांची कल्पनाचित्रे पाहत कोणत्याही प्रेमळ आनंदी जोडप्याच्या सहजीवनाचे अनुभव स्त्रियांनी रंगविले आहेत.

रामराज्यभिषेकाच्या वेळी कैकेयीने खोडा घातला. दशरथाची ती म्हातारपणाची तरूण, सुंदर बायको असल्याने आणि पूर्वी लढाईत मदत करून दशरथाकडून आपल्याच पुत्राला राज्याभिषेक करण्याचे वचन घेतल्याने कैकेयीने रामाच्या राज्याभिषेकाला प्रतिबंध केला. त्याची अनेक वर्णने स्त्रियांनी केली आहेत. केस सोडून, उफराटी चोळी घालून ती कैदाशीण होऊन दशरथाकडे गेली. सीतेच्या दुसऱ्या वनवासाला निमित्त

झालेली कैकेयी ही खलनायिका सासू आहे. मंथरा फारशी येथे प्रकट होत नाही. पण 'चांगू' नणंद मात्र येते. 'भेगामती (कैकेयी) आणि 'चांगू' सीतेचे जीवन उध्वस्त करतात.

सासुरवास हा भारतीय स्त्री जीवनातला अत्यंत पीडादायक भाग आहे. तो जवळ जवळ अटळ आहे आणि त्यांचे नेतृत्त्व सासू, नणंद आणि त्यांनी कान फुंकल्यामुळे चवताळलेला आईवेडा पुत्र- सासुरवाशिणीचा पती करतो. स्त्रियांच्या ओव्यातला रामही अशाच मानवी वृत्तीचा प्रतिनिधी आहे. जणु काही सीतेचा सासुरवास हे भारतीय स्त्रीचे भागधेय म्हणूनच भारतभर चित्रित झाले आहे. समस्त भारतीय स्त्रीमनाने सीतेमध्ये स्वतःलाच अनुभवले आहे. जणु सीतेने स्त्रियांना सासुरवासाच्या वेदनेचे वाण वाटले आहे.

सीतेला 'केसोकेंसी' झालेला सासुरवास तिने 'देशोदेशीं'च्या सयांना वाटला किंवा तिला 'बहु बहु' झालेला सासुरवास 'गहू गहू' वाटला. सीतेच्या डोंगराएवढ्या दुःखाकडे पाहून आपल्या उपेक्षेचे, सासुरवासाचे दुःख बायकांनी हलके मानले आहे.

सामान्यपणे सीता समजुतदार दिसते. पण एखाद्या वेळी वनवासाच्या वाटेवर तीही एखाद्या सामान्य स्त्रीसारखी नवऱ्यावर वैतागून म्हणते, 'रामा, तुझ्या संवसारी माझं काही बरं झालं नाही.' तेव्हा राम समजूत घालून 'वैताग नाही बरा.' म्हणतात. अखेर जन्मभर मूक अश्रू ढाळण्या शिवाय गत्यंतर उरत नाही. त्या अश्रुंनी 'डोंगरी पडला झरा' किंवा 'डोंगरी झाली विहीर' असे चमत्कारही घडतात आणि ठिकठिकाणच्या दंतकथा जन्माला येतात.

बाईच्या जातीने राग- वैताग गिळूनच जन्म काढायचा असतो, हीच शिकवण असते. बहुतेक स्त्रिया अधून-मधून वैतागतात आणि शेवटी 'पदरी पडलं अन् पवित्र झालं,' म्हणून जगत राहतात. सीता त्यांची गुरू होते.

अशीच एक दंतकथा हिंदी भाषी प्रदेशात आहे. लग्न झाल्या झाल्या सासवांनी तिला अंगण झाडायला लावले. आता ही राजकन्या आणि राजस्नुषा असली तरी खात्यापित्या शेतकरी घराइतकेच वैभव या लोकप्रतिभेला दिसते. म्हणून अशा घरातल्या सासू-सुनांसारखे संबंध दिसतात. मोठे अंगण झाडताना आधीच लहान असलेला झाडू तुटल्याने सीता श्रमाने वैतागून झाडणी आपटते. 'जळ्ळी मेली झाडणी' म्हणून तिच्यावरच राग काढते. सासूच्या काकदृष्टीतून हे सुटत नाही. 'सूनबाई भलतीच तिखट दिसते. आत्ताच तिची नांगी मोडायला हवी,' ही खूणगाठ मनाशी बांधून सासू हे काम मुलावर रामावर सोपवते मातृभक्त राम सीतेकडून शपथ घेववतो की, 'मी आजपासून राग सोडला.' ही दंतकथा पुन्हा सीतेच्या निमित्ताने भारतीय स्त्रीच्याच स्थितीचे चित्र रेखाटते.

राम-सीतेच्या वनवासाच्या निमित्ताने भारतभरच्या विविध भागात दंतकथा निर्माण झाल्या आहेत. प्रत्यक्ष इतिहास काहीही असो, भारतीय लोकमानसाने वनवासाच्या निमित्ताने राम-सीतेला सगळीकडे हिंडवले आहे. दंतकथांच्या रूपाने त्यांचा पुरावा मिळतो. अशीच एक दंतकथा व्यंकटेश माडगूळकर यांच्या 'बनगरवाडी' या कादंबरीत आहे. त्या भागात वनवासात हिंडत असताना भाकरी खायला रामसीता थांबले असता सीता गावात तांब्याभर पाणी आणायला गेली, तेव्हा तिला कोणी पाणी दिले नाही. म्हणून रामाने 'इथं पाणीच पडणार नाही' अशा शाप दिला. तेव्हापासून हा (माणदेश) देश दुष्काळी झाला. तर दुसऱ्या वनवासात बाळंतीण सीता कोल्हापूरच्या रंकाळा तलावावर 'बाळुती' धुवायला' गेल्याचे मी एका दशावतारी खेळात ऐकले आहे.

रामकथेतल्या घटना-प्रसंगांशी आणि व्यक्तिमत्त्वांशी भारतीय मन विलक्षण तादाम्य पावल्याचा प्रत्यय अशा अनेक दंतकथांतून, श्रद्धा समजुतीतून येतो. असे म्हणतात की, अयोध्येच्या जवळच्या मिथिला प्रदेशातली मंडळी परवापरवापर्यंत अयोध्येतल्या मुलाला मुलगी देत नसत. या गावत मुलगी दिली की, जन्मभर सीतेसारखी तिची परवड पुन्हा या गावातल्या लोकांनी करू नये, ही धारणा होती. अलीकडे त्यात बदल झाला आहे असे म्हणतात. आपल्या मुलीबद्दलची आईवडिलांची माया आणि चिंता किती वेडी असते. हे सर्वज्ञात आहे. त्याचाच प्रत्यय या धारणेत आणि प्रथेत दिसतो. सातारजवळ कोरेगावजवळच्या डोंगरावर दर संक्रांतीला खास सीतामाईची जत्रा केवळ बायकांची भरते आणि सीतावनवासाच्या ओव्या बायका दिवसभर गात असतात. स्त्रीमनात सीतेची वसती किती घट्ट आहे, याचा हा पुरावाच! पुढे रावण सीतेचे कपटाने अपहरण करतो. लक्ष्मणाने रेघ मारली असूनही साधू विन्मुख जाऊन रामाचे सत्त्व जाऊ नये म्हणून साधूवेषातल्या रावणाच्या आग्रहावरून सीता उंबरा ओलांडते आणि अनर्थ परंपरा सुरू होते.

रावणपत्नी मंदोदरी आधी रावणाची समजूत घालून 'परनारीचा छंद तुला रसातळला नेईल', असा इशारा देते-पण तीही परमपतिव्रता म्हणून सीतेचे मन वळवण्यासाठी येते. तेव्हा रामावरच्या परम प्रीतीने सीता तिला म्हणते, ''तू सोन्याच्या लंकेच्या रावणाची राणी असलीस तरी माझ्या रामाच्या पायाशी तुझ्यासारख्या कैक दासी आहेत.'' नवऱ्याबद्दलचा अभिमान बायका चारचौघात थोडा अतिशयोक्तीने सांगतात, त्याचेच हे उदाहरण ! याच्या उलट आदिवासी कोरकूंच्या एका गाण्यात सीता रावणाकडे आकर्षित झाल्याचेही वर्णन आहे.

भारतीय स्त्रीमनात पातिव्रत्यमहती फार खोलवर रूजलेली आहे. रावणाशी झालेल्या युद्धात इंद्रजिताच्या वधानंतर त्याची पत्नी सुलोचना हिच्या 'सत्त्वा'मुळे मेलेल्या

इंद्रजिताचे शिर खदखदा हसल्याचे तपशीलवार आख्यान या ओव्यांतून रंगविले आहे आणि रावणवधानंतर अंगभूत 'संतपण' असलेल्या सीतेने धीरोदत्तपणे अग्निदिव्य केल्याची कथाही करूणोदात्तपणे वर्णन केली आहे.

'आता सुखाचे दिवस आले,' असे समजून राम-सीता अयोध्येत आले खरे ! पण सीतेला हे सुख फार काळ भोगता आले नाही.

लोकरामायणातील उत्तरकांडातल्या सीतेच्या दुसऱ्या वनवासाची कहाणी बायकांनी फार मनापासून सांगितली आहे. अभिजन परंपरेत नसलेल्या अनेक बाबी या कथेत आहेत.

राम-सीतेचे सुख दीर्घद्वेषी कैकेयीला/नणंदेला सहन झाले नाही. मोठ्या कपटी मानभावीपणाने ती सीतेच्या मंदिरात येते. नुकतीच गर्भाची चाहूल लागलेली सीता समाधानात पाहून "तो रावण कसा होता ? त्याचं चित्र काढून मला दाखव," असा मानभावी आग्रह सुरू केला आणि सीता पुन्हा पुन्हा सांगत राहिली की, "डाव्या अंगुष्ठावाचून नाही देखला रावण !" रावणाचा मी फक्त डावा अंगठाच पाहिला.

आता डावा अंगठाच कां ? लोकपरंपरेतील कथांतून एक कल्पनाबंध वारंवार येतो. कोणाचे प्राण काही विशिष्ट ठिकाणीच असतात. कधी त्याच व्यक्तीच्या अवयवात, कधी एखाद्या प्राण्यात किंवा बाह्य वस्तूत असतात. आणि त्या 'मर्मा' वर आघात केला की त्या व्यक्तीचा मृत्यू होतो.

सीताहरण करताना जटायूशी झालेल्या झटापटीत दोघेही एकमेकांना आपले 'मर्म' सांगतात. जटायूचे प्राण त्याच्या पंखात तर रावणाचे डाव्या पायाच्या अंगठ्यात असल्याचे रावण (खोटेच) सांगतो. जटायू डाव्या अंगठ्यावर झडप घालीत असतानाच कपटाने रावण त्याचे पंख कापून वध करतो. ही कथा काही पर्यायी रामकथात आहे.

तात्पर्य असे की, रावणाचा मृत्यूच सीतेच्या ध्यानी मनी असल्याने तिच्या मनात त्याचा तो अंगठाच राहिला. कैकेयीला हे माहीत नव्हते, "तेवढेच काढ" असा आग्रह केल्याने सीतेने उभ्या भिंती घोटून जणु चित्रफलक तयार केला आाणि तो 'तो' अंगठा रेखाटला. उभ्या भिंती सारवून, घोटून त्यावर नागपंचमीचे नाग, गौरी, इतर शुभ रेखाटने करण्याची बायकांची परंपरा आहे. तीच ओवीकर्त्यांच्या अंतर्मनात असावी.

ते अंगुष्ठमात्र प्रमाण' घेऊन काट्याचा नायटा करावा. तसा संबंध कैकेयीने (नणंदेने) चित्रित केला. त्यावर पडदा टाकला. काही पर्यायांमध्ये (विशेषतः बंगाली) सीतेच्या हातातल्या ताडाच्या पंख्यावर काढलेल्या 'त्या' अंगठ्याचा पूर्ण रावण रेखाटून

झोप लागलेल्या सीतेच्या छातीवर पंखा ठेवला. एवढी पूर्वतयारी करून राम दरबारात असतानाच 'घात झाला' म्हणून ओरडा आरडा करीत या खलनायिका पोचल्या. एकाच्या चार चहाड्या केल्या. ''सीतेच्या मनात रावणाबद्दलची आसक्ती आहे,'' हे त्याच्या मनात भरवून त्याला आणून पुरावा दाखवला. नेहमीच्या सांसारिक अनुभवांचे हे थोडे तीव्र रूप आहे. पुढचे रामाचे सगळे वर्तन कोणत्याही सामान्य 'इसाळू' नवऱ्यासारखेच आहे.

मुख्य म्हणजे कोणत्याही अभिजात परंपरेत नसलेली ही सीतेच्या दुसऱ्या वनवासाची कारणे आहेत. सुप्रसिध्द धोबी तर क्वचितच आहे. रामही लक्ष्मणाला आज्ञा देतो; ती तिला माहेरी पोचविण्याची नाही, तर ते निमित्त करून तिला वनात नेऊन तिचा 'वध' करण्याची, पुरावा म्हणून तिचा 'बाहू' (कुठे काळीज) घेऊन येण्याची.

'वधवाया नेली सीता नार' या चरणाने सुरू होणाऱ्या अनेक ओव्या स्त्रीगीत संभारात आहेत. पत्नीच्या चारित्र्याचा संशय आला आणि विशेषतः आईने आणि बहिणीने पुष्टी दिली तर बायकोचा वध करणे हे आजही बहुप्रचलित दृश्य आहे. कारण पुरूषांच्या दृष्टीने ती फारच मोठी मानखंडना ठरते आणि पत्नीला ठार करणे यात काहीच गैर नाही. उलट तोच पुरूषार्थ आहे. या लोकधारणेचाच हा आविष्कार आहे.

लक्ष्मण त्या मानाने सहृदय आणि प्रेमळ दीर (वाल्मिकी रामायणातही) आहे. मोठी भावजय आणि धाकटा दीर यांच्यामधील नाते लोकपरंपरेतही जिव्हाळ्याचे आहे.

'ही बोरी-बाभळीची वाट माझ्या माहेरची नाही. माझ्या माहेरच्या वाटे केळीचे दाट बन आहे.' असे सीता म्हणत असतानाच लक्ष्मण तिला रानात आणतो. तहानलेल्या सीतेला पळसाच्या पानाच्या द्रोणातून पाणी आणतो. पण 'तो' पळस पुल्लिंगी! परपुरूषाचा 'असा' ही स्पर्श नको म्हणून सीता नाकारते. अखेर केळीच्या / टेंभुर्णीच्या (स्त्रीलिंगी वनस्पती) द्रोणातून आणलेल्या पाण्याचा सीता स्वीकार करते. एक परीने ज्या चरित्र्यहननाच्या आरोपाखाली राम तिच्या वधाची आज्ञा देतो, त्याच्या विरोधातला पुरावाच ती देते. लक्ष्मणाची खात्री असतेच. सीताही वास्तव उमगून चुकली होती.

'तुला नेमून दिलेलं काम तू कर' म्हणून सीतेने लक्ष्मणापुढे मान झुकवली. मात्र तत्पूर्वी 'लक्ष्मणा माझ्याकडे नीट पहा, 'सव्वा सहा म्हैन्यांचा गर्भ पोटी' असल्याची खात्री करून घे.' (म्हणजे मेल्यावर तरी विटंबना नको.) म्हणून सांगते. लक्ष्मण ते ताडपत्रावर लिहून आपली मांडी चिरून त्यात ते ताडपत्र ठेवतो, भावी पुराव्यासाठी. सीतेच्या या खणखणीत सत्त्वाला पाहून लक्ष्मणाच्या हातची शस्त्रे गळून पडली. मग एका सुताराकडून हुबेहूब कृत्रिम बाहू करून घेऊन तो रामाकडे गेला.

आता मात्र राम व्याकूळ झाला. पण इलाज नव्हता. लोकरामायणातील हा सगळाच भाग लोकप्रतिभेची पूर्ण स्वतंत्र निर्मिती असून लोकजीवनातील अनुभवांतून यातील व्यक्तिरेखा घडल्या आहेत.

'आटंग्या वनात धाई धाई' रडणाऱ्या सीतेची 'बोरी-बाभळी या (काटेरी वनस्पती) बायकाच समजून घालायला भेटतात. एरव्ही अभिजनांच्या साहित्यात न दिसणाऱ्या बोरी-बाभळी इथे पुनःपुन्हा येतात.

एकाकी वनात तिला 'वाल्मिकी ऋषी' भेटत नाही, तर एखाद्या गावातला ज्येष्ठ, समजुतदार, कनवाळू कारभारी, आजोबा असल्यासारखा 'तातोबा' भेटतो. हा तातोबा ही खास लोकप्रतिभेची निर्मिती आहे.

दिवस भरल्यावर शेवटच्या क्षणापर्यंत रानाशेतात श्रमणाऱ्या आणि पोटात कळ आली की, आयाबायांनी लाल-पिवळ्या बांडाच्या लुगड्याच्या केलेल्या पालाआड बाळंत होणाऱ्या बाईसारखी सीता 'लुगड्याच्या लालीलाल पालाआड' बाळंतीण होते. अंकुश जन्माला येतो. आनंदी-आनंद होतो. तातोबा 'दोन्ही नेतरं झाकूनी' तिला दगडाच्या न्हाणीत पाणी घालतो. झाडपाल्याची औषधे देतो आणि इकडे काही शुभशकून घडतात. रामाच्या दरबारात मोत्याचा पाऊस पडला. रामाच्या उजव्या मांडीवर म्हाळुंग (फळ) पडल्याने पुत्रप्राप्तीचा संकेत दिला. याचे रहस्य फक्त लक्ष्मणाला जाणवले. तातोबाने बळीराणा पुजला, सटीची पूजा केली आणि कोणत्याही श्रमकरी स्त्री सारखी सीता पोराला झोळीत ठेवून पाणवठ्यावर धुणं धुवायला गेली. मधेच राहवेना म्हणून पोराला घेऊन गेली. तातोबाला हे माहित नसल्याने 'सीता शाप देईल' म्हणून तो घाबरला आणि एक लव्हाळ्याचा पुत्र करून झोळीत झोपवला. पुढे सीतेने 'धर्माचा पुत्र' म्हणून तोही वाढवला. मुलांच्या बाळलीलांची परोपरीची कौतुके आहेत आणि सीतेने दगडाचीच बाज-सेज करून पोरांचा प्रतिपाळ केल्याचाही! कोणताही राम-लक्ष्मणाची आणि लवकुशांची भेट घडवणारा अश्वमेध यज्ञाच्या घोड्याचा प्रसंग येथे नाही.

कोणत्याही लोककथेत असेल अशीच कथा येथे घडते. ज्या तळ्यातून तातोबासाठी रोज पाच कमळे लवकुश आणीत असतात. त्या रामराजाच्या तळ्याचे शिपाई आणि त्यांचा नेता लक्ष्मण एकदा सहस्त्र कमळे आणण्यासाठी येतात आणि कमळे चोरणारे म्हणून प्रथम अंकुशाला बांधून ठेवतात. लव बघायला जातो. त्यालाही अडकवतात. 'तुझे प्राण कशात?' म्हणून विचारतात. तो खोटेच नेमके उलटे 'पाण्यात' म्हणून सांगतो. शिपाई त्यावर जसजसे पाणी ओततात; तसतसा तो झपाट्याने वाढत तो आईच्या स्वप्नात जाऊन अंकुशाला बोलावतो. अखेर धनुर्युद्ध होते. या युद्धाची मोठी प्रत्ययकारी वर्णने स्त्रीगीतांतून येतात. अखेर शिपाई दमतात. लक्ष्मणाच्या मदतीला राम येतो.

आई-बापाची चौकशी करताना मुले जे उत्तर देतात, ते मोठे लक्षणीय आहे. 'सीतामाई माता, लक्ष्मण चुलता, जनक आजा' इत्यादी नाती सांगून 'नाही पित्याची वळख' सांगतात. हे परंपराशील स्त्रीमन जणु सीतेवरील अन्यायाचा धिक्कार करते. त्यांची मनोवेदना शब्दातून विद्रोह करते. आश्चर्य म्हणजे अशीच उत्तरे हिंदीभाषी ग्रामीण स्त्रीगीतातही आहेत.

आपल्याच मुलाशी युद्ध करताना काही चमत्कार घडतात आणि रामाला काही संकेत मिळतात. ताटातूट अज्ञात असली तरी आयुष्यात कधीतरी भेट झाल्यावर माता-पिता आणि पुत्र यांना अनामिक ओढ वाटण्याचा संकेत हाही एक लोककथेतला कल्पनाबंध येथे आहे.

अंकुश रामाचा ज्ञात औरस पुत्र. लहूच्या मदतीसाटी तो घराबाहेर पडताच वाटेत भरली घागर, उजवीकडे जाणारा हत्ती, उजवा चाप (चक्रवाक) असे शुभशकुन होतात. उलट लहूला मात्र अपशकून झालेले असतात. ह्या अपशकुनांचा परिणाम म्हणून तो संकटात सापडलेला असतो.

राम-अंकुश समोरासमोर बाणयुद्ध करू लागले. पण रामाचा पहिला बाण अंकुशाचा मुकुट झाला तर दुसरा बाण दशांगुलीचा झेला झाला, तिसरा कमरेचा करगोटा झाला. एवढ्यात नारदमुनी आले आणि 'रामा, तुम्ही त्याच्याकडे जीवदान मागा'. अशी सूचना करून खरे नाते प्रकट केले.

मुलगा हा बापाचा प्रतिस्पर्धी असतो आणि बापावर मात करण्यातून तो आत्म-गौरव अनुभवतो, हाही एक लोकसंकेत आणि नंतर मानसशास्त्राने मांडलेल्या सिद्धांत यांचे अभावितपणे प्रत्यंतर येथे येते. समूहमनाच्या नेणिवेतून या आदिप्रेरणा मानवी कलामधून या ना त्या रूपाने आविष्कृत होतात, त्याचे येथे प्रत्यंतर येते.

लोकसंकेतानुसार जन्मानंतर प्रथमच भेटणाऱ्या सीतेची व बापमुलांची दर्शनभेट तुपाच्या वाटीत होते. 'बारा वर्षांत तुम्ही माझी दखलही घेतली नाहीत'. ही खंत व्यक्त करीतच सीता अयोध्येकडे जाण्यासाठी मुलांसह रथारूढ होते. ही सीता सर्वसामान्य लोकपरंपरेतील आहे. पतीच्या उपेक्षेची खंत तिच्या मनात खोलवर रूतून बसलेली आहे. उत्तरेकडील काही हिंदीभाषी गीतांतून तर केवळ वाल्मिकींची आज्ञा म्हणून सीता रामा-बरोबर पाच पावले चालते अन् तेथेच भूमिगत होते. पुन्हा ती अयोध्येत जातच नाही. स्त्रियांच्या मनात सीतेचा दुसरा वनवास किती क्षोभकारक ठरला आहे त्याचा प्रत्यय येथे येतो.

सीतेच्या पुत्रांसह सन्मानाने झालेल्या आगमनाची वार्ता कैकेयीच्या कानावर जाताच तिचा जळफळाट होतो. सीतेविषयी रामाचे मन या ना त्या प्रकारे ती जन्मभर कलुषित करीत आली. आताही ती 'कैगामती' कौसल्या-सुमित्रा या आपल्या विधवा सवतींसह रथाला सामोरी आली. लव-कुशांना पाहून मोठ्या मानभावीपणे सर्व प्रजाजनांसमोर तिने सीतेला विचारले, 'एक पुत्र रामाचा दुसरा आणलास तू कोणाचा। होतीस वरले वनी संग केलास तू कोणाचा॥' या प्रश्नातून सीतेवर सरळसरळ व्यभिचाराचा आरोप केला. हा घाव सीतेच्या वर्मी लागला. आता आपल्याला कोणीही मदत करणार नाही, हे तिला कळून चुकले. तिच्या सहनशीलतेची परिसीमा झाली.

अपमान, क्षोभ, संताप आणि निरूपायाने व्याकुळ होत 'पोटी घे ग धरणीमाई' म्हणून सीतेने भूमातेची प्रार्थना केली. भूमी दुभंग झाली आणि भूमिकन्या सीतेची जणू स्त्री जातीची सनातन वेदना तिने आपल्या उदरात सामावून घेतली. खरे तर इथेच लोकरामायण संपते.

पण पुन्हा अभिजन परंपरेत नसलेल्या एका लोकसंकेताचा आधार येथे सीतेला भूमिगत होण्याचे निमित्त ठरतो. जोपर्यंत जुळी मुले होण्यामागचे जीववैद्यानिक सत्य (संशोधनातून) लोकज्ञात नव्हते. तोपर्यंत असा लोकसमज होता की, स्त्रीचा दोन पुरूषांशी शरीरसंबध येतो, तेव्हाच जुळ्याची गर्भधारणा होते. सीतेला आपल्या पातिव्रतत्त्वाची खात्री असली तरी या दृढ लोकसमजाची ती निराकरण करू शकत नव्हती. सीतेवर हा लोकापवाद येऊ नये म्हणून तर तातोबाने लव्हाळ्याचा पुत्र निर्माण केल्याची एक स्पष्टीकरण कथा लोकमानसाने निर्माण केली. सीतेचे निखालस पावित्र्य तर सिद्ध करायचे, पण दुसरीकडे जुळ्या मुलांचे वास्तव तर नाकारता येत नाही. यातून लोकमानसाने काढलेला पर्याय म्हणजे लव्हाळ्याच्या पुत्राची कथा!

अभिजन परंपरेतील नायक नायिका अनेकदा लौकिक वास्तवाला न मानवणारे वर्तन करतात. कधी शास्त्रीय अज्ञानामुळे सीताकथेसारखे अपसमज असतात. अशा वेळी अद्‌भूत चमत्कार कथांची निर्मिती लोकप्रतिभा करते. फार काय अभिजन परंपरेतील कवी कालिदासानेही सम्राट दुष्यंताला लोकापवादापासून वाचविण्यासाठी मुळात नसलेला अंगठीचा आणि दुर्वासाच्या शापाचा प्रसंग निर्माण केला आहे. येथे सीतेच्या जुळ्या मुलांच्या स्पष्टीकरणासाठी लोकप्रतिभेने हेच काम केले आहे.

सीता भूमिगत झाली. स्त्रीरचित ओव्यांनी पुन्हा रामाचा थोडा असाच बचाव केला. मनाच्या आतल्या गाभ्याला पटत नसूनही लौकिकाच्या प्रभावातून केला आहे. सीतेचे पतिव्रत्य रामाला कळाले नाही, हा त्याचा दोष नाही. त्या देवाने मानवावतार घेतल्यामुळे

कलिप्रभावामुळे तसे झाले. 'देवमानसाच्या मनी कलियुग शिरला होता ॥' आणि तरीही स्वतंत्र्यपणे राम-सीतेचे, एकुणच रामकथेचे मूल्यमापन स्त्रीमन करते आणि त्यांच्यापरीने निष्कर्ष काढते.

'राम म्हणू राम नाही सीतेच्या तोलाचा ।
हिरकणी सीतामाई राम हालक्या दिलाचा ॥'

लोकपरंपरेतील स्त्रीरचित रामकथेने रामाचे, लक्ष्मणाचे भरभरून कौतुक केले आहेच; पण सीता या लोकमनाला जास्त जिव्हळ्याची वाटते. नव्हे ते आपलेच रूप वाटते. म्हणून स्त्रीरचित रामकथा हे 'रामायण' नसून ते 'सीतायन' आहे, असे म्हटले तर अधिक योग्य होईल.

या कथेतील लवांकुशाच्या मनात आईविषयी अधिक आस्था आहे. राम बाप आहे हे समजल्यानंतरही 'चला रामाचा सूड घेऊ!' म्हणत, का हो गांजिली अमुची माता! बीन अन्यायावाचून ॥ असा जाब विचारतात आणि बाणांचा मारा करून 'पिता धरणीला पाडला' म्हणून तर नारदाने रामाला सल्ला दिला की, तू यांच्यापुढे पराभूत आहेच. आता प्राणदानाची याचना कर.

सासरकडून, पतीकडून कितीही अन्याय झाला तरी निदान 'मुले आपले पांग फेडतील,' ही आशा मनी बाळगीत भारतीय बाई जगत असते. मुलांसाठी सगळ्या खस्ता खात असते. स्त्री मनाची ही सुप्त आकांक्षा सीतेच्या बाळांनी पूर्ण करून तिला पत्नी म्हणून नाही तरी 'आई' म्हणून समाधान दिले आहे. किंबहुना स्त्रीच्या मनातील हे सुप्त मातृत्वच तिला जीवनभरच्या सगळ्या वेदनांचा वेद करण्याची एक आशा असते. हेच ही सीताकथा सांगते. रामाने आणि रामायणाने नाही तरी लोकमानसाने सीतेला काव्यगत न्याय दिला आहे.

सीता खरोखर पाताळात गेलेली पाहून मात्र राम खाडकन भानावर आला. तिची वेणी धरण्याचा प्रयत्न केला. पण आता वेळ निघून गेली. आता मात्र राम सीताविरहाने व्याकूळ झाला. व्याकुळलेल्या रामाला तसेच सोडून या 'सीतायनाची' इतिश्री झाली आहे.



संदर्भ टीपा :

१. रामकथा : उत्पत्ती और विकास
फादर कामिल बुल्के, प्रकाशक हिंदी परिषद : प्रयाग विश्वविद्यालय, प्रयाग (अलाहाबाद) प्र. आ. १९५० / ४ थी आ. १९९३.

२. **अंकुश पुराण** संकलन : अनसूया भागवत द्वारा के नारायण काळे
महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका, वर्ष १४, अंक ४ ऑक्टोबर १९४१ - पृ - १५ ते २०.

३. **लोकसाहित्यातील स्त्री प्रतिमा :** डॉ. तारा भवाळकर
सुगावा प्रकाशन, पुणे . ऑ- १ १९८८ मधील लोकगीतातील सीतायन हा लेख.

४. **भाषा व साहित्य संशोधन, खंड**
संपादक- प्रकाशक महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे -
प्र. आ. मधील लोकसाहित्याच्या संहितेचा अभ्यास, अंकुशपुराण ले. डॉ. तारा भवाळकर.

५. **दोन वनवास**
ले. डॉ. तारा भवाळकर.

६. **एक होता राजा :** संपादक - सरोजिनी बाबर
प्रकाशक - महाराष्ट्र लोकसाहित्य साहित्य समिती, भाग ८ मधील कोरकूंचे लोकजीवन (पृ. ६७, ६८) ह्या लेखातील रावना सिरींज.

७. **जनलोकांचा सामवेद** संपादक - सरोजिनी बाबर (१९६५)
प्रकाशक- महाराष्ट्र राज्य लोकसाहित्य समिती, पुणे. पुष्प १२ वे मधील ओव्या.

८. **लोकसाहित्य : शोध आणि समीक्षा** (१९९०) ले. रा. चिं ढेरे
श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे मधील लेख 'अंकुशपुराण : एक लोकतत्त्वीय समीक्षा'.

९. **मऱ्हाटी स्त्री रचित रामकथा** (१९९०) मूळ संग्राहक - डॉ. ना. गो. नांदापूरकर,
संपादक - डॉ. उषा जोशी - आंध्र मराठी साहित्य परिषद - हैद्राबाद-२७.

१०. **वनवासी सीता** संकलंक - विमल थत्ते (१९६१)
प्रकाशक - मराठी ग्रंथ संग्रहालय (आंध्र), हैद्राबाद.

११. **पंचामृत** (१९४९) संकलक - यमुनाबाई मालशे,
'अंकुशपुराण' / लोकरामायणातील उत्तरकांड समाविष्ट (पृ. २८-४४).

१२. **सीतेचे सासर माहेर** डॉ. अरूणा ढेरे,
'दीपमाळ' सदरातील टिपण, २५ जानेवारी २००२ शुक्रवार.

१३. **(हिंदी) लोकसाहित्य** डॉ. विद्या चौहान, कानपूर,
सरस्वती प्रकाशन- (१९८६) मधील सीताविषयक गीते, पृ. ८९.

१४. **कथक आणि कथा** रोहिणी भाटे,
'बहिणाबाई' दिवाळी अंक १९९५ मधील लेख पृ. ८८-९२ 'हारी गई मैं तो पियासे बचनिया'.

१५. **सीतामाईच्या डोंगरावर** डॉ. अरूणा ढेरे, महाराष्ट्र टाइम्स् १०/२/२००२.

१४. स्त्री गीतांतील लोकमानस

- डॉ. सौ. सुलक्षणा कुलकर्णी

मराठी लोकसाहित्य हा महाराष्ट्रीय संस्कृतीचा आरसा आहे. महाराष्ट्रीय लोकांची विशिष्ट मानसिक जडणघडण, विशिष्ट जीवनप्रणाली, परंपरा ह्या मराठी लोकसाहित्यात प्रतिबिंबीत झालेल्या दिसतात. म्हणून समूहाच्या जीवनसरणीतील कथा, गीते, उखाणे, म्हणी इ. साहित्याबरोबरच लोकजीवनातील श्रध्दा, समजुती, चालीरीती, भ्रम, कला, कारागिरी, देव-देवता, व्रतवैकल्ये, विधी, क्रीडा इ. सर्वांना मिळून व्यापक अर्थाने लोकसाहित्य ही संज्ञा रुढ झालेली आहे. अर्थात लोकसाहित्य म्हणजे केवळ लोकसंस्कृती नव्हे तर लोकसंस्कृतीच्या अभ्यासाचे ते एक साधन होय. हा समूहमनाचा आविष्कार आहे. लोकसाहित्य हे लोकमानसाचे, लोकभावनांचे, लोकश्रध्दांचे, लोकधारणांचे व्यक्त रुप असते. ते आपल्या सांस्कृतिक जीवनाचे संचित आहे व हे सांस्कृतिक संचित अनादि अनंत पिढ्यांच्या लोकमानसाने जतन केलेले आहे.

लोकगीताचे स्वरूप

मराठी लोकवाङ्मयात लोकगीतांचे दालन समृध्द आणि संपन्न असून ते विविध वैशिष्ट्यांनी नटलेले आहे. ''लोकवाङ्मय म्हणजेच लोकगीते'' असे म्हणण्या इतकी लोकगीतांची विपुलता मराठीत आहे. त्यामुळेच लोकसाहित्य म्हणजे लोकगीते असा एक समज रुढ झाला. लोकगीतांची परंपरा खूप जुनी आहे. असेही मानले जाते की, जेंव्हा माणूस बोलू लागला, तेव्हाच लोकगीतांचा जन्म झाला. मानवाच्या आदिम अवस्थेत त्याच्या मनातील भावना जेव्हा माणूस शब्दातून व्यक्त करु लागला; तेव्हा भावनांच्या प्रकटीकरणासाठी त्याने जी गाणी गायिली तीच ही लोकगीते असू शकतील. पुढे वैदिक काळात या लोकगीतांना खरा आकार येत गेला असेल. त्यापुढील काळात लोकगीतांचा, लोकवाङ्मयाचा प्रवाह अधिक विस्तारित होत गेला असेल व लोकगीतांना अनेक पैलू प्राप्त झाले असावेत. मौखिक परंपरेने ही लोकगीते एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रांत होत गेली. लोकसंस्कृतीचा एक पैलू म्हणून लोकगीतांना महत्त्वाचे स्थान मिळाले. लोकगीतांतून मानवी संस्कृतीचे दर्शन तर घडतेच पण; त्याशिवाय विविध भावभावनांचाही आविष्कार त्यातून प्रत्ययास येतो. मानवाच्या प्रारंभिक अवस्थेपासून उगम पावलेला लोकगीतांचा प्रवाह कित्येक पिढ्यांच्या जीवनात अखंडपणे वाहत आलेला आहे. त्यामुळे मानवी जीवनाच्या इतिहासाच्या दृष्टीनेही लोकगीते महत्त्वाची ठरतात. लोकगीतांचा

कर्ता अनामिक असतो. ती समूहमनाची निर्मिती असून मौखिक परंपरेने ती पिढ्यान्‌पिढ्या जोपासली जाते. ही निर्मिती प्रामुख्याने अशिक्षितांमध्येच होते; पण त्यातून लोकजीवनाचा, लोकमनाचा, त्यातील विविध भावभावनांसह आविष्कार घडतो. लोकगीतांची निर्मिती सामूहिक पातळीवर होत असते. लोकगीत या शब्दांतील 'लोक' हा शब्दच लोकगीतांतील सामूहिकतेचे दर्शन घडवितो. त्यामुळे समूह मनाचे, त्या मनातील सुखदुःखांच्या भाव-भावना, जीवन जगण्याची आणि जीवनाकडे पाहण्याची लोकांची दृष्टी या साऱ्यांचे प्रतिबिंब लोकगीतांत उमटलेले असते. या सामूहिकतेतूनही लोकगीतांना वेगळेपण लाभत असते. स्वाभाविकता, स्वच्छंदता व सरलता हे तिचे स्वभावविशेष आहेत. लोकगीते सहज, सुंदर असून त्यातील उपमा, दृष्टांत हे त्या त्या समाजात वावरणारांच्या रोजच्या व्यवहारात आढळणारे असतात. त्यात नित्य नवेपणा आहे. भावनेतील माधुर्य आहे, कल्पनेचे सौंदर्य आहे. त्याच्या विचारात आपुलकी, मांडणीत जिव्हाळा आहे : मानवी मनातील स्थायी भावांचा आधार घेतलेले विचार पेरीत राहणे हा लोकगीतांचा स्वभाव आहे. म्हणूनच भल्या भल्यांना या अडाणी जिवांनी उपभोगलेल्या कल्पनांची भुरळ पडलेली आहे.

स्त्री - गीते

लोकगीतांच्या जडणघडणीत आणि जोपासनेत स्त्रियांचा मोलाचा वाटा आहे. मराठी लोकवाङ्मयात तर लोकगीते म्हणजेच स्त्री-गीते असे म्हणण्याइतकी स्त्री गीतांची विपुलता आहे. स्त्री ही मुळातच परंपराप्रिय आणि भावुक वृत्तीची असल्यामुळे परंपरेने चालत आलेल्या रूढी, प्रथा, विधी, कुलाचार, व धार्मिक उत्सव, समारंभ, व्रत वैकल्ये करण्याकडे तिचा कल असतो. अशा विधी, कुलाचार, परंपरांशी लोकगीतांचा संबंध जोडलेला असतोच. त्यामुळे स्त्री जीवनात लोकगीतांना अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. स्त्री गीतांत जात्यावरच्या ओव्यांची संख्या विपुल आहे. या ओवी गीतांनी मराठी लोकगीत वाङ्मयाचे दालन संपन्न व समृद्ध केले आहे. पूर्वी स्त्रियांना घरी जात्यावरच दळण दळावे लागत असे. भल्या पहाटे उठून स्त्रिया दळण दळत असत. त्यांचा हा नित्यक्रमच असे. मग जात्याच्या गतीबरोबरच ओवीही आकाराला यायची. त्यातूनच असंख्य ओव्यांची निर्मिती झालेली आहे. दळण-कांडण, निवडणं-टिपणं या स्त्री जीवनातल्या नित्याच्या घटना. या प्रसंगातूनही स्त्री गीतांची निर्मिती झालेली आहे. तेव्हा लोकवाङ्मयाचा आत्मा म्हणजे स्त्री गीते व स्त्री गीते म्हणजे ओवी गीते असे काहीसे लोकगीतांचे स्वरूप असल्यामुळे लोकगीते आणि स्त्रिया यांचा अत्यंत जवळचा संबंध आहे. मराठी स्त्री गीतातील ओवीगीते ही स्त्रियांची निर्मिती आहे. अशा ओवीगीतांतून

स्त्री जीवनाचे, त्या जीवनातील विविध भाव-भावनांचे, घटना प्रसंगाचे उत्कट व भावघन चित्रण पाहावयास मिळते. स्त्री-गीतांबाबत साने गुरूजी म्हणतात -

> ''स्त्रियांनी स्वतःचे असे सुंदर अभिजात वाङ्मय निर्मिले आहे. स्त्रियांची लहान मोठी हजारो गाणी आहेत. त्यात पौराणिक आख्याने आहेत. संसारातील सुखदुःखे आहेत. या ओवी वाङ्मयात स्त्रियांनी आपला आत्मा संपूर्णपणे ओतला आहे. जात्यावर दळताना, पाळणा हालवताना, मुलाला खेळवताना, थोपटताना, झोपल्यावर झोके देताना या ओव्या 'सहजस्फुर्ततेने रचल्या गेल्या आहेत.''

प्राचीन काळच्या स्त्रियांनी जात्याला ईश्वर मानून त्याची पूजा केली. दळण दळता त्याच्याशी गुजगोष्टी केल्या. त्या करताना मनातील अनेक विचार बोलून दाखविले. त्यासाठी जात्याच्या लयीवर शब्दांना. भावनांना त्या पेरीत,गेल्या. सहजपणे ओवी छंदात ही रचना होत गेली. त्यातून कौटुंबिक जीवनाची आत्मनिष्ठ भावना प्रकट होत गेली आहे. काळजातून आलेली मायेची भाषा त्यातून त्यांनी व्यक्त केली. बाळाला खेळवताना, जोजवताना, देवाला आळवताना, झोपाळ्यावर झोके घेताना, फेर धरताना, गौराई, मंगळागौर जागवताना अमाप ओव्यांचा जन्म झाला. शेलक्या शब्दांनी ओव्यांची गुंफण झाली. चटकदारपणे त्यांचे अंतरंग रंगले. त्यातून ओव्या गाणाऱ्यांचेही श्रम हलके झाले अन् शब्दांना, मनातल्या कल्पनांना स्वरांचा साज मिळाला. कोठेही कर्तेपणाचा वास न लागता आपुलकीने या गीतांची निर्मिती झाली अन् ऐकणाऱ्यांनी, जोपासणाऱ्यांनीही त्या तितक्यात आपुलकीने जोपासल्या, ऐकल्या, मनात ठेवल्या, एका पिढीने दुसऱ्या पिढीपर्यंत पोहचविल्या. त्यांच्यायोगे सुखदुःखाला वाचा फुटली. मानवी भावभावनांना स्पर्श करणारे अनेक विषय हाताळले गेले. वात्सल्याने नटलेल्या प्रेमळ भावना त्यात प्रकट झाल्याने ह्या ओव्या सहजसुंदर ठरल्या. त्यांची भाषा ओघवती व प्रासादिक असल्याने सामान्य लोकांच्या पठणात व स्मरणात त्या सहजगत्या राहू शकल्या. स्वतःच्या मनातील शृंगार स्त्रियांनी देवाला माणूस बनवीत असा कांही मांडला की, त्या ओव्या मनाला चटका लावणाऱ्या ठरल्या. स्त्री जीवनातील सौंदर्याच्या खुणा या ओव्यांनी अशा मनावर ठसविल्या की त्या सहजी दाद घेऊन गेल्या. सुंदर पण साध्याच उपमा, दृष्टांतांनी सजलेले हे काव्य मान्यवरांनाही गौरवावेसे वाटले. मराठी सारस्वताला भूषणावह ठरले. काळजाला घरे पाडणारा सासुरवास, जीवनातील वंचना या ओव्यांनी एवढ्या कलात्मकतेने चित्रित केली की, ऐकणाऱ्याचे आतडे पिळवटून जावे. म्हणूनच ही ओवी अक्षर वाङ्मयात मोडली गेली. मराठी सारस्वतातील सर्वात जुना छंद म्हणून ओवी लोकप्रिय झाली. भावना व शब्द एकत्र गुंफून या ओवीने त्यातून स्त्रियांचे व्यक्तित्त्व

प्रकट केले. ओवीतून आपल्या सर्व प्रकारच्या भावभावनांना सहजगत्या गुंफता आल्यामुळे स्त्रियांना आपल्या आयुष्यातील जडभार हलका करता आला. मोकळ्या मनाने स्वतःशी का होईना बोलता आले. पण ओव्यांनी केवळ व्यक्तिगत सुखदुःखात, व्यक्तिगत कल्पना विश्वात स्वतःला कधीच गुरफटून घेतले नाही. त्यांनी ओव्यांत मांडले ते नेहमीच सार्वजनिक जीवन. सार्वजनिक जीवनांतील सुखदुःखे, रुढी, परंपरा, श्रद्धा, अंधश्रद्धा, समज, गैरसमज या साऱ्याचा समावेश स्त्री गीतांत आहे. यात आलेले दुःख कोणा एका स्त्रीचे नाही. ते अखिल स्त्रीजातीचे आहे. ''सासर - माहेर'' भावना ही सार्वत्रिक आहे. आपल्या अवती भोवती वावरणाऱ्या प्रत्येक स्त्री मनाला स्पर्श करणारी ही ओवी आहे आणि त्यामुळेच ती कोणा एकीची नाही तर ती सर्व ''स्त्री'' जातीची आहे. स्त्री गीतांतून स्त्री मनाचे व स्त्री जीवनाचे जे दर्शन घडते त्यावरुन त्यांच्या मनातील भावविश्वाचे, जीवनमूल्यांचे व जीवनाकडे पाहण्याच्या दृष्टीचे आपल्याला आकलन होऊ शकते. स्त्री मनाचे उदात्त दर्शन घडविणारे हे एक समृद्ध दालन आहे. यात जात्यावरची ओवी, झोपाळ्यावरची, फेरावरची, निवड टिपण करताना म्हटली जाणारी बैठकीतील ओवी अशा निरनिराळ्या प्रसंगी निर्माण झालेल्या ओवीगीतांचा समावेश होता. या साऱ्या ओवीगीतांतून स्त्रियांनी स्वतःच्या भावनांना वाट करुन दिलेली आहे.

स्त्री गीतांतील भावविश्व

स्त्री गीतांतील प्रत्येक ओवी म्हणजे एक भावचित्र आहे. या भावचित्रातून आई-वडिलांविषयीची माया, आई-वडिलांची मुला विषयीची माया, बहीण-भावातील मायेचा जिव्हाळा, पति-पत्नीतील नाजुक, मोहक प्रीतीभाव, सासू, नणंद, भावजय, मावशी, मामा, भाचा, शेजीबाई इत्यादी नात्यांतील आगळे-वेगळे भाव या चित्रातून प्रत्ययास येतात. स्त्री जीवनात सासर व माहेर यांना विशेष महत्त्व आहे. बहुतेक स्त्री गीते सासर व माहेर या ठिकाणी स्त्रीला अनुभवावयास येणाऱ्या सुखदुःखाचे चित्रण करणारीच आहेत. सासर म्हणजे कष्टाचे जीवन व माहेर म्हणजे विसाव्याचे ठिकाण असे सरळ सरळ विभाजन येथे येते. ''सासुरवास'' हा तर स्त्री गीतांचा महत्त्वाचा विशेष.

सासुसवाशिणीच्या काळजाची हालचाल दर्शविणारी ही गीते हृद्य आहेत.

''बंधुजी विचारीतो भैना सासुरवास कसा
सावळ्या बंदुराया बरम्या लिवून गेला तसा ॥

बंधुजी विचारीतो भैना सासुरवास कसा
चित्ताकाचा फास गळी रूतला सांगू कसा ॥

ब्रह्मदेवाने कपाळावर लिहून ठेवलेल्या नशिबाला निमूटपणे स्वीकारणाऱ्या बहिणीचे केवढे हे मोठे मन !!

''भाऊ भैनीच्या ग दारी सासुरवास ये कानी
झालं काळजाचं पानी ॥
शेवया बोटव्यांनी उतरंड्या आगाशी
भाऊ चालला उपाशी ॥
घरी वासाचे तांदुळ काय करता असून
सासुरवाशी ग भैन
आंब्याच्या सावलींत कोयाळ बोल राधा
उपाशी गेले दादा ॥''

ऐकणाऱ्याच्या काळजाचे पाणी करून सोडण्याची शक्ती असलेली ही सासुरवासाची चित्रणे. शेवटी चुलीतल्या लाकडांनं चुलीतच जळलं पाहिजे या न्यायानं जिच्या तिच्या नशिबानं जे पुढं आलं ते भोगावंच लागतं. हे स्वीकारावंच लागतं. मग भाऊच बहिणीची समजूत घालतो.

''बंधुजी म्हनीयीतो भैनी दिल्या ग घरी ऱ्हावं
लाडके राजुबाई भांडं नव्हं ते बदलावं ॥
आज सासुरवाशीन घरी जात्याचं झाडनं
पोटीच्या बालकानं पुढं फिटंल पारनं ॥''

कोणी शेजारची आईबाई तिला प्रेमानं बसवून घेते. लेकीच्या मायेने समजावते. तिलाही या सासुरवाशीणीत आपली लेक दिसते.

''सासुरवासिनी मला येती तुजी कींव -
सासरी गेली मैना तिच्यापशी माजा जीव
सासुरवासिनी बस माज्या ओसरीला
तुज्या ग शीनची मैना माजी सासऱ्याला ॥''

एवढ्या आपुलकीनंही ती पुन्हा ताजीतवानी होते. भावाने दाखविलेल्या आशावादाने पुन्हा तरारून उठते. अन् धीटपणा करून क्वचित सासूलाच सांगते,

''सासर एवडा वस नको करूंसा सासूबाई
दारींच्या चाफ्यापाई दूर देशाची आली जाई ।

कधी सासू सुनांच्या मध्ये होणारी कुरबूरही गीतांत येते.

''सासू सुनांचं भांडान ल्योक ऐकतो ग दारी
तू उगाच बस नारी म्हतारीला तोंड भारी।।
सासू सुनाचं भांडन ल्योक की ग दारी उभा
अस्तुरीला देतो मुभा कर म्हातारीचा भुगा।।
सासू आत्याबाई काम करूं करूं मेल्या
आमच्या राज्यामंदी गिरन्या बाई आल्या।।
भरताराच्या राजी काचंचा ग बंगला
पुतराच्या राजी वारा धुंडूक लागला।।''

अशी धुसफूस गीतांत व्यक्त होते. सासरी असा सासुरवास असल्यामुळेच माहेराची ओढ आणखी वाढायची. पूर्वी खूप लहान वयात मुलींची लग्ने होत. लग्नाबरोबरच स्त्रीत्त्वाच्या बंधनात खूप लहानपणीच ती जखडली जात असे. सासरी प्रत्येकाची मर्जी सांभाळताना मेटाकुटीला येणारा जीव, उंबरठ्याच्या आतील विश्वात जुळवून घेताना होणारी घुसमट, मुलींनी हळू बोलावे. कोणाशी बोलण्याची सत्ता नाही. घर भरलेले असले तरी मनाने एक घास घेऊन खाण्याची सोय नाही. यामुळे मनाची होणारी कुचंबणा यामुळे तो लहानगा जीव सासरी गुदमरून जात असे आणि म्हणूनच की काय गौराईच्या, नागपंचमीच्या सणासाठी माहेरी जाण्यासाठी तिचा जीव आसुसला होई. आपल्याला सणाला माहेरी न्यायला येणाऱ्या मुराळ्याची ती डोळ्यांत प्राण आणून वाट पहाते.

''सरला गं सरावण, आला भादवा आनंदाचा
अमोशा ग पाठमोरी, मुराळी माहेराचा ।।''

अधीरपणे माहेराची वाट तुडवताना त्या वाटेबद्दलही तिला प्रेम वाटतं. ''माहेरच्या वाटे खारीक खोबरं दाटे'' ही तिच्या मनातील भावनाच खूप बोलकी आहे. त्या माहेरच्या मुराळ्याबद्दलही तिला प्रेम आहे. तो म्हणे दिसतो कसा,

''त्याच्या कपाळी गंधाचा टिळा बाई गंधाचा टिळा
त्याच्या तोंडात पानाचा विडा बाई पानाचा विडा
कसा दिसतो बाई राजावाणी बाई राजावाणी''

आणि सासरी जाताना आलेला मुराळी मात्र कसा दिसतो तर

''त्याच्या हाती जळकं लाकूड बाई जळकं लाकूड
त्याच्या कपाळी शेणाचा टिळा बाई शेणाचा टिळा

त्याच्या तोंडात काळा किडा बाई काळा किडा
कसा दिसतो बाई खुळ्यावाणी बाई खुळ्यावाणी''

माहेरी आल्यानंतर आई वडिलांचा मायेचा हात, भावा बहिणीची माया, अन् मैत्रिणींच्या कुतूहलात ती खूप मोकळी होते. कुचंबलेले तिचे मन त्या वातावरणात खूप उल्हासित होते. आभाळभर पसरते अन् सख्यासमवेत सणांचा आनंद लुटत असताना नकळत तिचे मन बोलके होते. सासरचा काच, माहेरची ओढ नकळत व्यक्त होणाऱ्या गीतांमधून येते.

''मोत्याची चुंबळ, तांब्याची घागर
घागर बुडाली, चुंबळ तरंगली
मगर माशांनो द्या माझी घागर
घरी सासू माझी वंगाळ मजला गांजल ॥''

आणि या पार्श्वभूमीवर तिचे माहेराचे, माहेरच्या माणसांचे प्रेम अधिकच उसळून येते.

''बापाची माजा वड बया मालन वडजाई
दोगांच्या सावलीची किती सांगू मी बडेजाई ॥''

तिचे सगळी तीर्थे जणू आईबापाजवळच असतात.

''काशी बनारसी बनारसीचा डोंगूर
मायबाप माजी बाई सर्व तीर्थांचा आगर ॥''

आपली सगळी हौस, कोडकौतुक ती आईबापांकडून पुरवून घेते.

''पिता माजा चंदन बया माजी गोंदन
हावस माजी हुती दोनी झाडांच्या मधून ॥''

आपल्याला हवे ते हवे, तसे देण्याची त्यांची खटपटही मोठ्या अपूर्वाईने ती सांगते.

''लुगड्याची घडी दोनी पदर रामसीता
घडी घालीतो माजा पिता नेस म्हनीती माजी माता॥
लुगड्याची घडी त्यांत रेशीम काय न्हाई
पिता राजस बोलतो लेकी एवड्यान झाला न्हाई ॥''

आई वडिलांजवळ हट्ट पुरवून घेण्यातली ही गोडी अवीटच म्हणावी लागेल. पण असे जरी असले तरी हे स्त्री मन आईशी जास्त ज़वळीक साधून आहे. आईबद्दलची कृतज्ञता वेळोवेळी व्यक्त होते.

''अगं शेजीचा उपकार मी फेडिते काडी काडी
आईचा उपकार माझ्या भिनून गेला हाडी
शेजीचं उसनं ग माझ्या उंबऱ्यापासनं
आईचं उसनं माझ्या जनमा पासनं॥''

किंवा

बया म्हणूं बया सुटं। तोंडाला पाजूर माजी मदाची घागर॥
बया म्हनूं बया तोंडाला येतं ग्वाड माजं मनुक्याचं झाड॥

भावाशी असलेले तिचे नातेही असेच भावपूर्ण -

''बंधुजी पावईना आला साकर शाईचा। ल्योक लाडका आईचा''

हे तर महत्त्वाचे आहेच पण भाऊ म्हणजे तिचे आईवडिलांच्या माघारीचे विश्रांतीस्थान आहे.

''बहिणीला भाऊ एक तरी वो असावा
थकल्या जीवाला एका रातीचा विसावा॥''

या भावाचं कौतुक करताना ती थकत नाही.

''चवघी आमी भैनी एकच भाऊराया। झाकुनी गेल्या मोगऱ्याखाली जाया॥''

असा हा भाऊराया कधीतरी अवचित तिला भेटतो अन् -

''बाजाराच्या वाटं भाऊ भैनीला भेटला। वळवांचा पाऊस ढग अस्मानी फुटला॥''

आभाळात पावसाचा ढग फुटावा तशा तिच्या भावना ओसंडतात. सुखदुःखाची देवाणघेवाण होते. आपल्या भावंडांबद्दलचा रास्त अभिमानही कधी व्यक्त होतो.

''भैन भावंडाची बाई पोटांत त्येंची माया। हिरवं शिताफळ आत साकरची माया॥''

बहीण भावामधील प्रेमाचा महिमा अभिमानाने गायला जातो. भावाशी अशी हळवी जवळीक असली तरी भावजयीबद्दल मात्र काहीशी आढ्यता दिसते.

''भावाच्या परीस भावजय ग रतन
सोन्याच्या कारणे चिंधी करावी जतन ॥''

अशी भावजय बाबतची भूमिकाही दिसते. आपला भाऊ आपण तिच्या स्वाधीन केला आहे याची जाणीव ती करून देते.पती, भावंडं व माहेर याविषयी देखील अशाच हृद्य भावना येत आलेल्या आहेत. पतीविषयी ती म्हणते.

"सात पदरी कंठावरी शोभे मुरडीची सरी
धनी आले घरी चांद उगवला दारी"

घरधनी घरी आल्याबरोबर चंद्रोदय झाल्याची सुखकारक कल्पना किती सुंदर आहे. हे बोलणे आडपडद्याचे, जिवाभावाचे; पण मनातली गोष्ट नेमकी सांगणारे आहे. संसारातील स्त्री पुरूषांचे स्थान सारखेच आहे. पण बाई घरात व नवरा बाहेर हे सांगतानाही सुरेख उपमांचा वापर करीत ती म्हणते नवरा म्हणजे घराचे दार तर आपण चौकट आहोत. संसाराचा भार वाहायला अधिक बळकट असल्याचे सांगते.

"तुमी दार मी चौकट
तुमा परास मी बळकट बाई
समेशी दोघं"

पण कधी कधी वाट्याला आलेल्या वंचनेचे दुःखही बोलके होते. समाजाने दिलेले दुय्यम पण नवऱ्याने केलेली अवहेलना सारे सहन करूनही जेव्हा प्रतारणा वाट्याला येते तेव्हा -

"घरची अस्तुरी कशी धाब्याचा धुत्वार
पराया नारीसाठी घोड्यावर सव्वार
घरची अस्तुरी कसं खोबऱ्याचं खांड
पराया नारीसाठी घाली मोरीमंधी तोंड
घरची अस्तुरी कसा अंब्याचा उधळा
पराया नारीसाठी झाला नदीचा बगळा
घरची अस्तुरी कशी कांद्याचं फोतर
पराया नारीसाठी आथरे डोईच धोतर
घरची अस्तुरी कसा पाण्याचा तलाव
पराया नारीसाठी केला घराचा लिलाव"

अशी तिच्या दुःखाला वाचा फुटते तरीही

"दुबळ्या भरताराची नको करूस हेलइना
कपाळीचं कुंकू सोनं दिल्यानं मिळइना ।।

अशा मळवट भरल्या कपाळाचं तिला कोण अप्रुप. मरण यांवं तर तेही भरल्या कपाळानं, भरताराच्या मांडीवर, हीच इच्छा शेवटीही आहे.

"आहेव मरन मला द्यावं पारबती
चवघे माझे बंधु खांदे माझे घरगुती।।

आहेव मरन किती सयांनो ग मौज
पुढे चाले कंत मागं गोताची ग फौज।।
आहेव मरन जन म्हनती भलं भलं
हावशा भरतार फुलं उडवीत गेलं।।''

अहेव मरणामुळे स्वर्गात जाण्याचा मार्ग आपोआप खुला हाही तिचा एक समज.

''आयव मरनाची वरल्या देवाला लय गोडी
इंद्र सभंला फुलं तोडी
सरगीच्या वाटं हळदी कुकवाचा गेला सडा
आयव नारीचा गेला गाडा
आयव मरणारीच्या करंड्याचं कुकू ल्यावं
तिच्यासारखं मला यावं''

मरण, मृत्यू ही खरी दुःखद घटना, पण मरणात ही आगळी वेगळी मौज असल्याचा भाव जेव्हा स्त्री गीतातून व्यक्त होतो तेव्हा जीवनाकडे पाहण्याच्या स्त्रीच्या दृष्टीकोनाची जाणीव आपल्याला होते. तिने जोपासलेल्या जीवनमूल्यांचे स्वरूप कळते आणि एक खळबळ आपल्याही मनात निर्माण होते. पती हाच परमेश्वर ! पतीशिवाय जीवनाला अर्थ नाही, अशी भावना स्त्रीची. त्यामुळेच ती आहेव मरणाची अपेक्षा करते. मरणातही एक प्रकारच्या आनंदाचा प्रत्यय घेणारा स्त्रीमनातील हा भाव. मरणातील मौज अनुभवल्याचा हा आगळा वेगळा अनुभव, स्त्री मनावर झालेल्या संस्काराची, समर्पण वृत्तीची आणि पतिनिष्ठेची जाणीव करून देणारा आहे. स्वतःच्या मृत्युचे चिंतन करतानाच्या तिच्या ओव्या थरारून सोडतात. स्वतःच्या मृत्यु पुढे दिसत असतानाही ती गुंतलेली असते आपल्या माहेरात, मुलाच्या मायेत, पतीच्या काळजीत.

''गेला मह्या जीव मले भितीशी खुटवा
सोन्याचं पिंपळपान माझ्या माहेरी पाठवा
गेला माह्या जीव ठाऊक पडले येशीपाशी
माय तुहा लाल गंध कपाळाचा पुशी''

आपलं जीवाभावाचं माणूस गेल्यावर कपाळी गंध लावू नये हा संकेतही येथे येऊन जातो. आपला जीव गेल्यानंतर काय काय होईल याचा विचार करताना आपल्या मुलाची

काळजीही तिला वाटते. कारण तिला अग्नी देण्यापूर्वी त्याला गार पाण्यानं आंघोळ करावी लागेल. त्याचा त्रास त्याला होईल ही काळजी आपल्या जीवापेक्षा तिला मोठी वाटते. म्हणून ती जमलेल्या लोकांना उद्देशून सांगते -

''गेला मह्या जीव नका करु संध्याकाळ

पोटच्या पोराची थंड्या पाण्याची आंघोळ''

आपल्या मृत्यूनंतर आपल्या नवऱ्याची अवस्था केविलवाणी होईल, त्याचं कसं होईल ही काळजीही तिला आहे. म्हणून ती त्याला म्हणते -

''गेला माह्या जीव माह्या किल्डिले चांदवा
सांगते भरताराले दुसरी करुन नांदजा
गेला माह्या जीव पुरुष रडतो वसरी
आता सोडा मही आशा राणी करजा दूसरी''

एरवी सवती मत्सराने जळणारी ती येथे मात्र मनाचा केवढा मोठेपणा दाखवते. पण त्या मोठेपणामागेही -

''गेला मह्या जीव पुरुष रडतो चोरुन
लगनाचा जोडा नही येणार फिरुन''

ही खात्री आहे. त्यात असलेली सुखद भावना तिला महत्त्वाची वाटते. अशी आहे ही ह्या संस्कृतीतील सती सावित्रीचे वाण सांगणारी स्त्री. शिवाय पुनर्जन्मावर तिचा विश्वास आहे. म्हणूनच सुखासमाधानाचं आयुष्य जगल्याची गोड किनरी तिच्या ओवीत आहे.

''सरलं दळण मी ते आणिक घेणार
देवा विठ्ठलाची मले पालखी येणार
सरलं दळण मीही भरली ओंजळ
सोन्याची तुळस वर मोत्याची मंजुळ''

जीवनाला दळणाच्या प्रतिमेत पाहणाऱ्या तिच्या कल्पनाशक्तीलाही येथे दाद द्यावी वाटते. मराठी स्त्री - गीतांतील भावचित्राभिव्यक्तीतून मराठमोळ्या स्त्री मनाचे, त्या मनाच्या मोठेपणाचे आणि त्या मनाने सोसलेल्या विविध अनुभवांचे दर्शन असे घडते. स्त्री जीवनाचे एकूण स्वरुप जेव्हा त्यातून पाहावयास मिळते तेव्हा या स्त्री गीतांना एक महत्व वेगळे येते.

स्त्रीगीतातील चालीरीतींचे दर्शन

ओवीत भोवतालच्या परिसरातील चालीरीती, परंपरा, समजुती, श्रद्धा, अंधश्रद्धा याचे दर्शन होते. अर्थात ते सर्व अगदी सहजतेने त्यात आलेले असते. स्त्रीचे जीवनानुभवही त्यात अगदी स्वाभाविकपणे आलेले असतात. आपण भोगलेल्या दुःखाचा गाजावाजा न करता त्या दुःखाच्या

कडा त्यात अशा तऱ्हेने येतात की त्या दर्शनाने आपणही हेलावतो.

जन्माने दिलेले दुय्यमपण तिने निमूटपणे स्वीकारलेले असते. स्वतः आई होताना मात्र ती मुलाचीच स्वप्न पाहते. बहुतांश ओव्यात ''बाळराजा'' चाच उल्लेख येतो. ''आई'' होताना ती ''मुलाची आई'' होण्यात धन्यता मानते. पण याचा अर्थ मुलीला ती स्वतः मात्र दुय्यम मानते असा नाही. कदाचित कर्माने स्त्री जन्मामुळे आपल्याला जे भोगावं लागलं ते आपल्या अपत्याला भोगायला लागू नये म्हणून मुलगी नकोच असंही तिला वाटत असावं म्हणून -

''लेकिचा जन्म नको घालू सख्याहरी
रात न दिस परक्याची ताबेदारी'' असे ती म्हणते. नाहीतर एरवी
''समोरल्या सोप्या कोनी सांडिली तूपपोळी
लाडकी बाळाबाई माजी जेवली चाफेकळी''

असं तिच्या रुपाचं कवतिक तिला आहेच. क्वचित

''लेका परिस लेक कशानं झाली उनीचं एका कुशीचं रत्न दोनी''

अशी विचारसरणी आहे. पण तरीसुद्धा

'' लेकीचा जनम कोणी घातला येड्यायानं
सोयऱ्याच्या घरी बैल राबतो भाड्यानं ''

ही जीवघेणी कळ अस्वस्थ करुन सोडणारी आहे आणि मग लेकीच्या सुखासाठी स्वतः सासुरवास सहन करणारी ती आपल्या लेकीला सासरी न्यायला आलेल्या व्याही विहिणीला विनवत राहते.

'' पाण्या पावसाचं आभूट आलं जांभळून
सांगते सोयऱ्याला मैना नेजो संभाळून
सांगून धाडते इहीन इहीनीले
चाफ्याबराबर वागव मह्या चमेलीले ''

या अडाणी बायकांनी ओवीतून सर्व काही सांगितलं. माणसाची चांगली वाईट प्रवृती, प्रकृती त्याला आयुष्यभर वेढून असते. त्याला उपाय नसतो. एकाच घरातील भावंडे भिन्न प्रकृतीची असू शकतात. एकाच विहिरीचं पाणी पिणारी ऊस व एरंडासारखी

" अश्शील कमशील एका दांडी पाणी पिले
उसाले गोडाई, कमशील वाया गेले "

जीवनातले असे एकेक अनुभव ती सांगत जाते. पापपुण्य या तिच्या मनातल्या संकल्पनाही त्यात येत जातात. पातिव्रत्य, ऐन तारुण्यात आलेले वाईट अनुभव "सर्पा" सारख्या प्रतिमेतून येतात.

" माळ्याच्या मळ्यात सर्प हिंडे सावलीनं
नाजूक मैना तो पानी पिते उवन्यानं
माळ्याच्या मळ्यात नको जाऊ मुसलमाना
केळ बाळातीन घात केला रे दुस्माना "

असं म्हणताना मुसलमान हा जातीचा उल्लेख नाही. निझामीतल्या मुसलमान लोकांची त्यावेळची दहशत, अत्याचार, भीती यामुळे "मुसलमान" हे वाईट प्रवृत्तीचे प्रतीक म्हणून येते. केळीच्या पातिव्रत्यासंबंधी, नाजूकपणासंबंधीचे संकेत अतिशय मुलायमपणे ओवीत येतात. समाजातल्या अनेक चालीरीतींचा उल्लेख येतो. क्वचित त्या चालीरीतींमागचा अन्वयही त्यात येतो.

" सकाळी उठून सडा टाकते चंदनाचा
वाडा वैदिक बामणाचा
किती मी सांगू तुला नको उभ्यानं कुकू लाऊ
सात नवसाचा हा पाठीराखा भाऊ "

जिला पाठचा भाऊ आहे तिनं उभ्यानं कुंकू लावू नये, सोमवारी केस विंचरु नयेत असे संकेत ओव्यातून येतात.

"आठ दिवसाच्या सोमवारी नको दळूस मीठ गहू
नको दळूस मीठ गहू पोटी पुतर पाठी भाऊ
आठ दिसाच्या सोमवारी कोण पापीन पाणी न्हाली
कोण पापीण पाणी न्हाली वेल जाईची झाकयिली
आठ दिसाच्या सोमवारी मला फणीचा येतो राग
मला फणीचा येतो राग माझ्या पाठीला बच्चा नाग"

तिन्ही सांजेच्या वेळी दिवा लावण्याने लक्ष्मी घरात येते ही एक श्रद्धा.

''झाल्या तिनी सांजा दिव्याची वात सारा
लक्ष्मीआई आली मोत्या पवळ्यांनी वटी भरा
झाल्या तिनी सांजा दिवा लावीते लगवरी
उजेड पडतो गं गाई म्हशीच्या पांगवरी

पूर्वी गाई गुरांना ही दैवत मानून पूजा केली जायची

''अंधाऱ्या वडाखाली घोडा नाचे ठायी ठायी
समयाकारण देर भोगे भावजयी''

एक भाऊ वारला तर दुसऱ्याने त्याची पत्नी आपली मानायची या प्रथेचा ओझरता उल्लेख आहे. अशा काही आगळ्या वेगळ्या रीतींचे दर्शनही स्त्रीगीतांत येते. अशा अनेक चालीरीतींचे दर्शन ओवीत घडते. त्यातून समाजमनाचा वेध घेता येतो.

''हासू नको नारी, हाशाचा भ्रम मोठा
आस्तुरीचा जल्म खोटा, नावा लागेल बटा''

किंवा

''धनसंपदेच्या नारी, नग होऊस उताणी
दुपारची साऊली, देखिली किती कानी''

किंवा

''जोडव्याचा पाय, हळू टाकावा मालनी
कुंथ निरखितो ग तुझी चालनी''

किंवा

''परपुरुषाच्या उभं राहू नये साऊलीला
बोल येतो माऊलीला''

यासारख्या ओव्यांतून पारंपारिक स्त्री जीवनपध्दतीवर प्रकाश पडतो. स्त्रियांसाठीची ही जणू आचार संहिताच समाजाने आखून दिली होती व त्याप्रमाणे आचरण करण्याकडेही स्त्रियांचा कल होता. या आचारसंहितेला स्त्री जीवनात खूप मोल होते हे नाकारता येत नाही.

काही ओव्यातून आधुनिक जीवनाचे चित्रणही झालेले दिसते. शिक्षण, स्वातंत्र्य, राजकारण, समाजकारण यासारखे आधुनिक विषयही या स्त्रियांनी ओव्यात आणलेले आहेत.

"पोथी नि पुस्तकांनी माजं भरलं रांजन
लाडक्या बंदुजीनं मागं सारलं बामन"

पूर्वीच्याकाळी मोठ्या प्रमाणात ब्राम्हण वर्गच शिकत असे. त्यामुळे आपल्या शिक्षण घेणाऱ्या भावाची अपूर्वाई जशी येथे येते, तसं इंग्रजी शिक्षण घेणाऱ्या भावाचं कवतिकही ती सांगते.

"मोटारीपरीस चालू सायकल दमायानं
हावशा बंधुजींचं उडं इंग्लिस वाऱ्यायानं"

बहुजन समाजातील शिक्षणाची वाढती आस्था येथे दिसते तशी आगगाडी सारख्या सुधारणांची दखलही ती घेते.

"आगीन गाडीला नको म्हणू राकशीन
तीन बोटांच्या रुळानं कशी चालली मोकाशीनं"

स्वातंत्र्य भावनेने चेतलेल्या समाजमनाचा आढळही स्त्रीगीतात क्वचित दिसतो.

"इंग्रज महाराजाची गेली मुदत सरुइनी
काँग्रेस सरकाराचं आलं इवान फिरुइनी"

किंवा

"गांधीजी महाराजांचा नऊ खंडात झाला डंका
सवराज्याच्या कामी नेली लुटून भाव लंका
गांधी या म्हनू गांधी कसला न्हाई त्यो पाहिला
सवतंत्र राज्यापायी झेंडा तिरंगी लावीला"

अगदी अलीकडच्या काळांत गांधीजींचा वध झाल्यानंतर सामान्य स्त्रियांनी आपल्या राष्ट्रपित्याला वाहिलेली ही श्रद्धांजली आहे. समाजातील बदलत्या वातावरणाची घेतलेली ही भोळीभाबडी दखल आहे हे विशेष. काळ बदलेल त्याप्रमाणे लोकगीतांचे विषयही कसे बदलत जातात हेच पहावयास मिळते.

स्त्री गीतांतील देव देवता विषयक भावना :-

स्त्री गीते जशी सांस्कृतिक, सामाजिक जाणिवांशी निगडीत आहेत तसाच त्यांच्या जीवनाचा खूप मोठा भाग देवतांच्या श्रद्धांनी व्यापलेला आहे. आपल्या घरांत सुख समृद्धी

नांदावी, आपल्याला पुण्य लाभावे म्हणून रोज देवाची पूजा करुन आपले आयुष्य त्याच्यावर सोपवून ती मोकळी होते. पोथ्या पुराणांना जाते. ऐकल्या गोष्टीमुळे आपले चांगले होणार ही एक श्रद्धा. त्यावेळी जे लक्षात राहिले ते भाविकतेने मनात घोळवून त्याचा जमेल तसा आविष्कार स्त्री गीतांत केला गेला. परमेश्वराविषयी तिच्या मनात असलेल्या श्रद्धा, विधी, सण, उत्सवप्रसंगी व इतर प्रसंगीही गाण्यांतून व्यक्त झाला. देवता विषयीची ही गाणी साधी व अंतरीचा भाव व्यक्त करणारी आहेत. त्यातून स्त्री मनाच्या एका आगळ्या पैलूचे दर्शन होते. यांत देव देवतांचे वर्णन,त्यांचे जीवन या स्त्रियांनी लौकिक पातळीवरुन चित्रित केले आहे. देव देवतांना अलौकिक पातळीवरुन लौकिक पातळीवर आणून सर्वसामान्य माणसाच्या सुखदुःखाच्या भावना त्यांच्या माध्यमातून व्यक्त केल्या असल्यामुळे या देवदेवतांनाही एक आपलेपणा आलेला दिसतो. शंकर-पार्वती, विष्णू-लक्ष्मी, कृष्ण-राधा, राम-सीता, पांडुरंग-रुक्मिणी या साऱ्यांबद्दल तिला आत्यंतिक जिव्हाळा, श्रद्धाभाव आहे. जणू ती आपल्या आप्तस्वकियांकडे पहावे तशा दृष्टीनेच त्यांच्याकडे पाहते. म्हणूनच एक स्त्री म्हणून तिला सीतेचे दुःख पाहवत नाही. तिला रामापेक्षा सीताच मोठी वाटायला लागते. कारण रामाने मागचा पुढचा विचार न करता सीतेसारख्या पतिव्रतेला वनवास भोगायला लावला याचे काळीज चिरणारे दुःख तिला होते व ती सरळ सांगून टाकते -

"राम ग म्हनू राम न्हाई सीतेच्या तोलायाचा
हिरकनी सीताबाई राम हलक्या दिलाचा"

सीतेच्या वनवासाचे चित्रणही स्त्री मन जेव्हा करते तेव्हा स्त्रीची भाबडी दृष्टी त्यात जाणवते.

"एवढा वनवास सीता सारक्या नारीला
बारा दिसांची बाळातीन दोन बाळूती नदिला।।
सीता नार बाळातीन न्हाई मिळाला कातबोळ
माजे तूं भैनाबाई नार पेली चिंच कोळ।।

केवळ स्त्री मनालाच जाणवणाऱ्या या वेदना तिला सीतेच्या वनवासी जीवनात दिसतात. येथे सीता कोणी देवता येतच नाही तर ती एक सर्वसामान्य स्त्री म्हणूनच येते. तिच्या भाव भावनांचे प्रतिबिंबच तिला सीतेमध्ये दिसते. ती राजाची राणी, तिच्या सेवेला दासदासी असतील, तिचे जीवन आपल्यापेक्षा काही वेगळे असेल हे या भाबड्या स्त्री मनाला जाणवतच नाही. म्हणूनच ती म्हणते -

''सीता जाते म्हायेराला सांगून जाते धोबिनीला
रामाचा रुमाल बाई वाळत घाल लिंबोनीला''

सर्वसामान्य स्त्री सारखीच येथे सीता माहेरी जाते. निम्मा जीव पतीमध्ये, आपल्या घरामध्ये गुंतवूनच .

जी गोष्ट सीतेची तीच पार्वतीची, लक्ष्मीची, राधेची अन् तीच रुक्मिणीची देखील.

पंढरपूरला एकाच गाभाऱ्यात विठ्ठल रुक्मिणी नाहीत. या गोष्टीचा किती कल्पक वापर स्त्री गीतात झालेला आहे. जणू रुक्मिणी पांडुरंगावर रुसून बसली आहे आणि या रुसण्याची किती किती कारणे ती सांगते. ही सारी कारणे तिच्या मनात येतात. ती रुक्मिणी जशी आपली जीवाभावाची सखी असल्यागत.

''रुसली रुक्मीन देवाजवळी बसयीना। गर्दी नारीला सोसयीना
रुसली रुक्मीन बापा घरी सांग चाडी। मला सवती बांधा माडी''

या असल्या ओव्यांतून विठ्ठलावर रुसलेली रुक्मिणी आपल्या नजरेसमोर उभी करण्याचे काम सामान्य स्त्रियांनी केले आहे. सामान्य लोकांच्या जीवनातील हा प्रसंग देवाच्या घरात निर्माण करुन देवाला मानवी रूप देण्याचा केलेला हा प्रयत्न मोठा चित्ताकर्षक आहे. आपली सुखःदुखे देवालाही सुटू नयेत अशी सामान्य मनाला वाटणारी कल्पना इथे साकार होते. देवांचा रुसवा जसा येथे चित्रित होतो तसेच त्यांच्यातलं प्रेमही त्याच भाबडेपणाने चित्रित होते.

''रुक्मिनी धुनं धुती देव इट्टल वरी बसं
दोगांच्या पिरतीचं ग चंद्रभागंला येत हसं।।''

रुक्मिणीच्या निमित्ताने मग स्त्रिया आपल्या साऱ्या भावना मोकळ्या करतात. मग ती विठ्ठल रुक्मिणीच्या समाधानी जीवनाची हकीकत असो, नाही तर रुक्मिणीच्या अंगावरील दागिने असोत. हे सारे दागिने सामान्य स्त्रीच्या मनांतील ऐश्वर्य कल्पनेतून येतात.

''शेर शेर सोन्याच्या गं रखमाबाईच्या पाटल्या
देवा इट्टलच्या किती म्हवरा आटल्या
शेर शेर सोन्याचं ग रखमाबाईचं गोंड
देवा इट्टलाला माज्या राज पंडरीचं दंड
रुक्मिनी लेनं लेती सव्वा तोळयाची बुगडी
देवा माज्या इट्टलाची खिडकी राजाची उघडी''

स्त्रीला स्वतःला आपल्या हौसेबद्दल जे वाटते, ते तिने रुक्मिणीच्या निमित्ताने व्यक्त केले आहे. ते वैभव निदान कल्पनेने तरी उपभोगण्याचे समाधान मिळवण्याचा प्रयत्न केला आहे.

रुक्मिणी विठ्ठल यांच्या माध्यमातून स्वतःच्या जीवनात वाट्याला आलेली वंचनाही व्यक्त होते. स्त्रीच्या वाट्याला पूर्वी हमखास येणारी ''सवत''. मग सवतीमत्सर ही आलाच. रुक्मिणी, सत्यभामा, तुळस याबरोबरच जनीच्या वाट्यालाही मग हा सवती मत्सर आल्याशिवाय रहात नाही.

''रुक्मिन बोलती देवा रात्रीचे कुठे जाता
पांडुरंग बोले राती खेळ नाटकाचा होता
रुक्मीन बोलती देवा लबाड बोलता
राती जनीच्या महाली तुमी होता''

जनीचे देवाने केलेले लाड रुक्मिणीला कसे रुचणार? आपला पती जनीच्या घरी कामे करतो हे सहन न होऊन रुक्मिणीमधला मत्सर जागा होता.

''रुक्मिणीनं पती आडवले आडभिती
खरं सांगा देवा जना तुमची कोन हुती''

ही शंका तिचं मन पोखरते. हाच सवती मत्सर मग तुळशीच्या बाबतीतही दिसतो.

''रुक्मिणी म्हणे विठ्ठला नाही लाज
तुळसा गरतीच्या वाड्याले जातो रोज
रुक्मिणी म्हणे विठ्ठला पिरतीच्या
नको जाऊ वाड्या तुळसा गरतीच्या
रुक्मिणी हाटेल जाते तुळसिले खेटून
जरीचा पदर आल्या मंजुळा तुटून''

कोणत्याही सर्वसामान्य स्त्री सारखीच रुक्मिणी येथे वागते. किंबहुना रुक्मिणीच्या प्रतिमेतून येथे स्त्री मन व्यक्त होऊन जाते. रुक्मिणी कांही केलं तरी पहिल्या लग्नाची बायको. इतर सवतीपेक्षा तिचा मान मोठा आणि म्हणून मय सर्व मान मरातब, मोठेपणा तिच्याच वाट्याला. कमी अधिक वाटणी येतेच.

''रुक्मिणीला साडी चोळी, सत्यभामेला दोरवा
तुळसाबाईला थंड पाण्याचा गारवा
रुक्म्मिणीला साडी, सत्यभामेला पातळं
तुळसाबाईला पाणी गंगेच नितळं''

विठ्ठल रुक्मिणी सारखेच इतर देवदेवतांचेही देवपण बाजूला सारुन मानवी रुपातच वर्णन स्त्री गीतांत येते. सामान्य मानवी मनाने असा देवतांच्या माध्यमांतून केलेला आपल्या मनाचा आविष्कार अमाप आहे. हा आविष्कार साधाभोळा असला तरी असामान्य आहे. परिचित असला तरीही विलक्षण सुंदर आहे.

मराठी स्त्री गीतांतून स्त्री मनाने जोपासलेल्या जीवनमूल्यांची अशी अभिव्यक्ती झालेली आहे. उदात्तता, मांगल्य, मनाचा मोठेपणा, सुखदु:खाला सामोरे जाण्याची वृत्ती, धर्माचरण इत्यादी विषयीचे विचार व्यक्त झालेले आहेत. जीवन जगत असताना येणाऱ्या विविध अनुभवांतून हे विचार सिद्ध झालेले असल्यामुळे तर त्यांचे मोल अधिक वाटते. जीवनातील बारकावे, सूक्ष्म अवलोकन गीत रचणाऱ्या मनाने केले असले पाहिजे याची साक्ष पटते. मानवी मनात घोळणाऱ्या भावनांची व विचारांची प्रतीती त्यात जागोजाग येत राहते. जीवन जगत असताना स्त्रियांना जे जे अनुभव आले आणि त्यांतून त्यांची जी विचारसरणी घडली, त्याचीच अभिव्यक्ती त्यांच्या गीतातून झालेली असल्यामुळे ती स्त्री जीवनाच्या नव्हे मानवी जीवनाच्या संदर्भातच मौलिक ठरते. सभोवतालचे लोकजीवन, संस्कृती, मराठी मन या स्त्री गीतातून पाहायला मिळते व काहीतरी वेगळे अनुभवल्याचा आनंद त्यातून नक्कीच हाती लागतो!



संदर्भ सूची

१) लोकसाहित्याचे स्वरुप - प्रभाकर मांडे

२) लोकसंचित - डॉ. तारा भवाळकर

३) जनलोकांचा सामवेद - सरोजिनी बाबर

४) श्रावण भाद्रपद - सरोजिनी बाबर

५) वाङ्मय शारदेचे नूपुर - सौ. मालती दांडेकर

६) महाराष्ट्र लोकसंस्कृती व साहित्य - सरोजिनी बाबर

७) मराठी स्त्री गीते - डॉ. शरद व्यवहारे

८) पळसखेडची गाणी - ना. धों. महानोर

९) भावहिंदोळे स्त्री मनाचे - डॉ. सौ. सुलक्षणा कुलकर्णी
प्रा. सुहासकुमार बोबडे

१५. स्त्रीगीतातील स्त्रीरूपे

- डॉ. कृष्णा इंगोले

एकविसाव्या शतकात भारतीय समाजाचे वैश्वीकरण होत आहे. आणि त्याचवेळी स्वत्त्वशोधनासाठी परंपरेचा शोधही घेतला जात आहे. आज स्त्रिया जीवनाच्या सर्व क्षेत्रात आपल्या कर्तृत्त्वाचा ठसा उमटावित आहेत. त्यामुळे तिच्या रूपात कमालीची विविधताही येत आहे. त्यातून स्त्री पुरुष समतेकडे, स्त्रीस्वातंत्र्याकडे आपली वाटचाल सुरु आहे. दुसरीकडे स्त्रीचा जन्म नाकारण्यापासून तिला जाळून मारण्यापर्यंत अनेक अन्याय, अत्याचार होत आहेत. समाजात आणि कुटुंबातही तिला गुलामगिरीची वागणूक दिली जात आहे. माणूस म्हणून जगण्याचे हक्क आणि स्वातंत्र्य नाकारले जात आहे. पारंपारिक धर्म, रुढी, नीतीनियम आणि मानसिकतेचा पगडा समाजावर आणि स्त्रियांवरही आहे. ही मानसिकता बदलण्याची गरज आहे. त्यासाठी पारंपारिक स्त्रीची मानसिकताही समजून घेतली पाहिजे.

दुसरीकडे बदलत्या परिस्थितीत जगण्याचे संघर्ष भयाण होत आहेत. त्यामुळे मानसिक ताणतणाव वाढत आहेत. अतिरेकी व्यक्तिकेंद्रित्वामुळे माणसा माणसातले संबंध दुरावत आहेत. त्यातून एक तुटलेपण, अस्थिरता आणि अगतिकता निर्माण होत आहे. बाजारी संस्कृतीमुळे स्त्रीसौंदर्याकडे पाहण्याचा भोगवादी व प्रदर्शनीय दृष्टीकोन निर्माण होत आहे. या नव्या प्रश्नांना जुने उत्तर असत नाही हे खरेच ! पण परंपरेतल्या समुहनिष्ठा, एकसंघ मानसिकता, चिवट जीवननिष्ठा, नात्यातील प्रेम, भावनिक श्रद्धा या सत्वाचे बळ नव्या जगण्याला मिळू शकेल का? वडाचे झाड आपल्या मुळ्या जमिनीत खोलवर रुजवितेच पण आकाशाला गवसणीही घालते. यासाठीच या लेखाचा प्रपंच केला आहे.

पारंपरिक स्त्रीची मानसिकता समजून घेण्याचे लोकगीते आणि विशेषतः स्त्रीगीते हे प्रभावी साधन आहे. स्त्रीच्या जीवनाचे, श्रद्धानिष्ठांचे, भावभावनाचे, नात्यागोत्याचे स्पष्ट आणि वास्तव प्रतिबिंब लोकगीतातून पडलेले दिसते. म्हणून लोकसंस्कृतीतील स्त्रीरूपाचा शोध या लेखात स्त्रीगीतांतून घेतला आहे.

लोकसाहित्य हे अभ्यासाचे स्वतंत्र क्षेत्र आहे. त्यातील लोकगीतांना अत्यंत महत्वाचे स्थान आहे. मौखिकता, पाठान्तर सुलभता, गेयता, स्थलविशिष्टता आणि स्थलांतरक्षमता, विधीकिया, श्रमसंनिघता, बोलीभाषा, सामुहिक मानसिकता, वाद्यांचा

कमीत कमी वापर इत्यादी लोकगीतांची वैशिष्ट्ये आहेत. लोकगीतांचे दोन भाग पडतात. एक धर्मविषयक गीते आणि दुसरे लौकिक विषयावरील गीते. विधीविधाने, अनुष्ठान, लोकदैवताची उपासना गीते, जन्म - मृत्यूविषयक गीते इत्यादींचा समावेश धर्मविषयक गीतांमध्ये करता येईल. तर श्रम, क्रीडा, बडबड गीते, स्त्री - गीते, आदिवासी नृत्यगीते इत्यादींचा समावेश लौकिक गीतात होतो. त्यात प्रामुख्याने स्त्री - गीतांचा समावेश होतो. स्त्रिया वेगवेगळ्या देवदेवतांची गाणी सणसमारंभात म्हणत असल्या तरी त्यांचा आशय लौकिक स्वरुपाचा , मानवीय असतो. जिथे मंत्र नसतात. तिथे लोकविधीत लोकगीते मंत्राचे काम करतात. लोकगीताच्या निर्मितीत व सातत्यात स्त्रियांचा सिंहाचा वाटा आहे.

समाजात अनेक लोककलावंत असतात. उदा. गोंधळी, वाघ्यामुरळी, वासुदेव, भुते, भराडी, पोतराज, धनगर, बहुरुपी, आराधी, इ. हे कुठल्या तरी लोकदेवतांचे भक्त असतात. परंपरागत गीते म्हणून मनोरंजन करीत ते भीक्षा मागत जगतात. त्यांना लोकसंस्कृतीचे उपासक म्हणतात. या लोक कलावंतापेक्षा स्त्रीगीताचे स्वरुप वेगळे असते. स्त्रीगीते गाणाऱ्या स्त्रियांना आपण कलावंत आहोत, याची जाणीव नसते. त्यांची निर्मिती स्वान्तसुखाय असते. त्या अन्कॉंसिस आर्टिस्ट असतात. लोककलाकाराला आपण कलावंत असल्याची जाणीव असते. त्यामुळे येणारा अहंकार, आत्मनिष्ठा, प्रसिद्धीची हौस, रसिकांचे भान, सादरीकरण रंजक करण्याकडे त्यांचा कल असतो. लोककलावंत ही लोकगीते सादर करत जगतात. तसे स्त्रियांचे जगणे स्त्रीगीतावर अवलंबून नसते. साहजिकच स्त्री- गीते जेवढ्या सहजतेने उपलब्ध होतात. तेवढ्या सहजतेने लोककलावंताची लोकगीते उपलब्ध होत नाहीत. लोककलावंताच्या गीतात धार्मिकता, विधी संबंधता व पौराणिकता असते. तर स्त्री- गीतात लौकिकता जास्त असते. परंपरेने चालत आलेली ठराविक लोकगीते लोककलावंत म्हणत असतात. त्यात विविधता कमी असते. पण स्त्री- गीतात खूप विविधता दिसून येते. लोककलावंत जातीबद्ध असल्याने त्याच जातीत ती लोकगीते परंपरेने चालत येतात. स्त्री- गीताला जातीय बंधने नसतात. लोककलावंताच्या गाण्यात त्यांच्या स्वतःच्या लौकिक जीवनाचे प्रतिबिंब पडलेले दिसत नाही. स्त्री- गीतात मात्र स्त्रीच्या लौकिक जीवनाचे स्वच्छ प्रतिबिंब पाहावयाला मिळते. त्यामुळे लोकगीतातील लोकसंस्कृतीचे दर्शन घडविण्यासाठी स्त्री गीते फारच उपयुक्त ठरलेली आहेत. समाजजीवनाचे, संस्कृतीचे प्रतिबिंब स्त्री- गीतात आढळते. म्हणूनच येथे स्त्री गीतातील स्त्री रूपाचा शोध घेतला आहे. स्त्री गीतातून पन्नास साठ वर्षापूर्वीच्या समाजजीवनाचे, स्त्रीजीवनाचे प्रतिबिंब पडलेले आढळते. एखादया नव्या खोदलेल्या विहिरीतील नितळ पाण्यात तळाचे स्वच्छ चित्र दिसावे, तसे स्त्रीगीतातून स्त्री जीवनाचे आणि बाईच्या अनुभवाचे संचित पाहायला

मिळते. स्त्रीची मानसिकता पुरुषसत्ताक कुटुंब पद्धतीने घडविलेली होती, ही गोष्ट खरीच आहे. पण हे स्वीकारुनही स्त्रियांनी आपल्या दृष्टीकोनाने, डोळ्याने, मनाने, जे मर्यादित जीवनविश्व पाहिले, अनुभवले, साहिले, तेच लोकगीतातून गाईले आहे. त्यात तिच्या अनुभवातील सर्व भागांवर तिने प्रकाश टाकला आहे. त्यात बरीच वास्तवता आहे. कुठेही कृतकपणा, अवास्तवता, ढोंग, आणि काल्पनिकता नाही. माहेरच्या वर्णनात थोडा गौरवाचा आणि बढाईचा भाग असला तरी त्यातही भावरम्यता आहे. स्त्रीगीतात सहजता, साधेपणा आणि उत्स्फुर्तता आहे. त्याला सत्याचा आणि सर्वमान्यतेचा आधार आहे.

पूर्वीचे कृषीसंस्कृतीतील जीवन धर्मनिष्ठ, स्थितीशील, नीती नियमाने बांधलेले, कुटुंब, नातीगोती, जात, गावगाडा, यांना धरुन राहणारे, त्यात पारंपारिक स्त्रीचे जीवनविश्व घर संसार, नातीगोती, शेतीवाडी पुरते मर्यादित होते. तत्कालीन कुटुंबे ह्या स्त्री शिक्षणाच्या शाळाच होत्या. बाईंनी बायांसाठी चालविलेल्या ! त्यामुळे गहू तशी रोटी आणि माय तशी बेटी तयार होई. तिच्या जीवनाची वाटचाल ही त्याच पद्धतीची होती. त्यामुळे स्त्रियांची वेगवेगळ्या अवस्थेतील व कालखंडातील स्त्रीरूपे सारखीच होती.

माणसाचं जगणं हा अनेक भावबंधाचा गोफ असतो. स्त्रिया ह्या नातेसंबंध निर्माण करणाऱ्या सेतू सारख्या आहेत. दोन कुटुंबे आणि कुळे त्या रक्ताच्या नात्याने जोडतात. प्रेम आणि आपुलकीतून नात्याचे बंध निर्माण होतात. सासर-माहेरची अनेक नाती स्त्रीला असतात. प्रत्येक नात्याचे परंपरेने रुजलेले काही संकेत आहेत. परस्परांशी वागण्यातून आणि जबाबदाऱ्या पार पडण्यातून हे बंध प्रकट होतात. सहवास, आपुलकी, आधार, प्रेम आणि जिव्हाळा यातून नात्याला अर्थ प्राप्त होतो. स्त्री ज्या भूमिकेवर उभी असते तिथून तिचे नाते संबंध तयार होतात. ती कुणाची तरी लेक असते. पत्नी असते. आई असते. नणंद असते. जाऊ असते. सून असते. तशी सासूही होते. मामी असते तशी विहीण असते, आजी असते. त्या पातळीवर तिचे स्वरुप बदलत जाते. लोकगीतातून लोकसंस्कृतीतील या विविध रूपाचा आविष्कार झाला आहे. स्त्री गीतांत खेळगाणी, फेरांची गीते, सणासमारंभांची गीते, डोहाळगीते, अंगाईगीते, देवादिकांची गाणी, उखाणे या सारखे अनेक प्रकार आढळतात. त्यात जात्यावरच्या ओव्या सर्वाधिक असतात. त्यांचा प्रारंभ पहिली माझी ओवीने होतो ''पहिली माझी ओवी । पहिल्या पानाची ।। सीता गाईली रामाची,'' सीता ही पारंपारिक स्त्री जीवनाचे आदर्श प्रतीक आहे. ती भूमीकन्या, स्वयंवर लावून रामाला वरणारी, पतीनिष्ठेने वनवास भोगणारी, सामान्य धोब्याच्या संशयाने परित्यक्ता ठरलेली, सर्वश्रेष्ठ पुरुषोत्तमाची पत्नी असूनही वनात बाळंतीण होणारी, मुलांना शिक्षण देऊन मोठी करणारी, अग्नीदिव्य करुन आपले पातिव्रत्य सिद्ध करणारी,

भूमीरुप होऊन स्वतःचा अंत करुन घेणारी सीता सर्वसामान्य स्त्रियांना अत्यंत जवळची वाटते. तिच्या दुःखात आणि संकटात सामान्य स्त्रिया स्वतःला पाहतात. स्त्री-जीवनाला व्यापून राहिलेला हा वसा त्या वाटून घेतात. सीतेला केंद्रस्थानी ठेवून रामायण गातात. ''राम नाही सीतेच्या तोलाचा, राम हलक्या दिलाचा'' म्हणून रामाला दोष देतात. आणि 'हिरकणी' सीता मायीचा गौरव गातात. देवादिकांना वंदन करुन एक माऊली म्हणते. माय बापाला गाते आदि। काय घेतलं देवाचं। माझ्या गवळण बाईनं। केलं सायास जीवाचं ॥ ''गणा गोताची ओवी। नार भूषणासाठी गाते.''

'लेकीचा जलम' ही लोकमानसाला आपत्तीच वाटते 'पहिली बेटी तुप रोटी' म्हणून स्वीकारली जात असली तरी दुसरी, तिसरी 'नकोशी' ठरते. इथल्या सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीचा परिपाक मुलगी दुसऱ्या घरी नांदायला जाणारी. तिला लहानाची मोठी करावी, शिकवावे, प्रचंड हुंडा देऊन लग्न करावे, पुन्हा करणी धरणी, बाळंतपण, जावईसाडा, चोळी बांगडीचा खर्च आहेच. म्हणून ती परक्याचे धन. ''लेकीचा जलम जसा गाजराचा वाफा'' पाणी देऊन काय नफा? ती पिवळी समयी, देखणी सौंदर्यवती असून उपयोग नाही. ती परक्या घरी जाणारी, मुली होणारी माताही हीनच. तिची कड घेऊन 'लेकीच्या आईला नका म्हणू हलकी। लेकाच्या आईला कुणी दिलीय पालखी ॥ अशी म्हणणारी स्त्री क्वचितच दिसते. एकूण मुलीचा जन्म नाकारण्याचीच प्रवृत्ती दिसते.

पण मुली व्हायच्या राहत नाहीत आणि लिंबाच्या लिंबोळ्या लिंबाला जड होत नसतात. त्यामुळे 'लाडक्या लेकीच' कौतुक लोकगीतातून होते. लाडकी एवढी लेक झबल्यातून झंपर परकरात आलेली बालिका, खाणं, खेळणं, आणि अनुकरणातून शिकणं, आईला घरकामात मदत करणे, घरातल्या मोठ्याची लहान-सहान काम करणे, भावाला संभाळणे, गाई-गुरे चारायला नेणं असं हे वय. आजच्या प्रमाणे त्या काळात मुलींना शिक्षण दिलं जात नव्हतंच. 'शाळेतल्या हरीला वरची जशी गाणी येतात तशी शाळेतल्या 'साळू' ची गाणी दिसत नाहीत. ग्रामीण भागातल्या मुली शिकायला लागल्या त्या काळात खेड्यात पिठाच्या गिरण्या आल्या. जाती गेली. बदलत्या परिस्थितीत लोकगीताची निर्मिती थंडावली.

नकळत्या वयातलं बालपण आपणाला आठवत नसतं. आई-आजीच्या आठवणीतून साकार होतं. नांदायला गेलेली लेक जेव्हा 'माता माऊलीला ओवी गाते' 'गवळी माझ्या नानाची'' आठवण काढते. तेव्हा-'नऊ महिने नऊ दिस होती. निऱ्याच्या सावलीला' किंवा 'आई या म्हणू आई। माझ्या जन्माच्या येळं ॥ आई बसली कोड्यात। नाना दुचित

वाड्यात ।। अशा अवघड अवस्थेतून आईने 'दुनिया मला दावली' 'मांडीचा पाळणा । डोळ्याचा केला दिवा' 'बयाचं दुध पिली । मधाचा घागरी' हेच दूध तिच्या मनगटी खेळत आहे. आईनं खायला घालून वेणी फणी करून हट्ट पुरवून तिला लहानाची मोठी केली.

''बाबा माझा चंदन । आई माझी वडफांदी ।।
जलम् माझा झाला । दोघांच्या कडंखांदी. ।।

असं तिचं बालपण. म्हणून आई बापाच्या सावलीची तिला बढाई सांगाविशी वाटते. ''खाण्यापिण्यात लाडक्या लेकीचा हट्ट भारी तिचं जेवण शाईचं । दूध घरच्या गाईचं'' आजीनं जेवण वाढलं आणि नातीचं तोंड भाजलं. 'तिच्या जेवणात अट्टीच तूप निव्वळ वाटीचं, 'राती उपाशी निजयली । साखर तुपात भिजली' लाडकी एवढी लेक । लाड हिचा झाला लयी ।। निम्म्या रातीला मागी दही ।।

अशी लेक. आईचं बघून चुलबोळक्याचा, भातुकलीचा संसार मांडते. 'साळुचा माझ्या खेळ । संबळ कडबोळ संग ने जा । साळू खेळून बीगी ये जा ।। अरवाळी, कळकोटा भाऊ तिला खेळू देत नाही. त्यामुळे गंमतीनं भावाबहिणीची भांडण होतात, रूसायचं, फुगायचं हे वय. इळाचा रूसवा धरून घोळाचा परकर मागते, कधी नाजूक बिलवर, कधी रंगीत रिबीन, कधी पैंजण अशा तिच्या मागण्या सुरू असतात. नेणत्या लाडकीचा अट्टाहास दांडगाच असतो.

खेळगाण्यातून उभं राहणारं तिचं रुपही मोठं वैशिष्टपूर्ण आहे. पारंपारिक भारतीय स्त्रिया ह्या पुरूषाच्या गुलामगिरीत, बंधनात जगत होत्या. दुःखपूर्ण जीवनातून विरंगुळा म्हणून मनोरंजनासाठी आणि आनंदासाठी त्या खेळगाण्याकडे वळत. नागपंचमी, गौ री-श्रावण, भाद्रपदाला माहेरी लेकी बाळी एकत्र जमत आणि खेळगाण्याचा रंग भरे. काहीची लग्न व्हायची असत. काही बालपणी नांदून माहेरी आलेल्या असत. प्रौढ स्त्रियाही प्रौढत्वी बालिकापण जपून खेळात उतरत आणि सारे अंगण खेळ गाण्याने, हसण्या खिदळण्याने दणाणून जाई. किती विविध पध्दतीने खेळ रंगत होते. आम्ही दोघी मैतरणी माडीवर । गुलाबाचं फूल माझ्या साडीवर 'असं म्हणून परकराची भिंगरी आणि देहाचा भोवरा होई. 'एका हाताची फुगडी फुगडी । मामा घेत्यात लुगडी । असं म्हणून एका हाताची फुगडी रंगे । बसून व लोळण फुगडी होई' खिस बाई खिस, दोडका खिस' खेळ रंगतो '- झिम पोरी झिम म्हणून झिमा रंगतो. फेराची गाणी होतात. नागपंचमीला उंच-उंच झोके आकाशात झेप घेतात, या खेळगाण्यातून समुहाचा सहवास, हसणे-खेळणे, मनोरंजन आणि खेळातला आनंद स्त्रियांना लुटता येई. दुःख भरलेलं जीवन विसरून मानसिक समाधान मिळे. या खेळगाण्यातून स्त्रियांचे किशोरवयीन

उत्साही,थट्टेखोर, हसणारं, खिदळणारं, गाणारं, तरूण अल्लड रूप साकार होते.

बघता-बघता मुलगी बन्सी मक्केसारखी वाढते. परकर झंपरातून साडी चोळीत येते. अंगा पिंडानं भरत जाते. त्यावर तारूण्याची तकाकी येते. चालीचा डौल बदलतो. भांग वाकडा होतो. नटण्या मुरूडण्याची हौस वाढते. आपल्याच रूपाकडे पाहून गाली लाजून हसू फुटते. लाजून हसणे, हसून पाहणे असे तिचे बहाणे सुरू होतात. ती डोळ्यांतून बोलायला लागते. तिच्या रूपागुणाचा, सौंदर्याचा दरवळ पसरू लागतो. वाटसराच्या नजरा खिळतात. केवड्यांच्या वनी भुजंग नादावतात, पाणवठ्यावर तिची वर्दळ वाढते.

पाण्याला गेली गौरी। हिर सोडून बारवंला
हिचा चंदन मव्हरला ॥

पाणवठ्यावर घागर भरते. स्वप्नातल्या राजकुमाराच्या ती प्रेमात पडते. जुनं जीवन संस्कारानं वेढलेलं, नीतीनियमाने बांधलेली अनुभवी प्रौढा तिला हिणवते

काय भाळलेस गोरे। शेजारच्या फाकड्याला ॥
चटणी मिळंना तुकड्याला ॥

अशी नाना तऱ्हेची भीती घालून तिला अशा संबंधापासून परावृत्त केले जाते. अल्लड प्रेमिकेचे हे रूपही लोकगीतातून चित्रित केले. आहे. मुलगी लग्नाला आली की तिच्या लग्नाची काळजी घरादाराला लागून राहते. 'लगीन सराईत । झोप लागेना नेतराला कुठं द्यावी पातराला' ॥ अशी अवस्था होते. त्यात मुलीचं रूपगुण चांगलं असलं तर त्याचा लय बोभाटा होतो. आणि मागण्यानं काळ्या रानात पायवाटा पडतात. 'नवरी पाहू आले वसरी भरुनी अंगणी । सीता माझी मालन । माझी शुक्राची-चांदणी' असं मुलीचं कौतुक सुरु होतं. लग्नाच्या बैठकीत पाच तोळ्यावर सरीची मामानं बोली केली आणि लगन ठरलं. लग्न ठरल्यापासून ती नांदायला जाई पर्यंत नववधूचं लोकगीतातून कौतुक सुरु होतं. नवरीबाईला केळवणं केली जातात. मांडव बोहलं उभा राहते. नवरी बाईला ग्वात भारी असल्याने मागल्या मेढी म्होरं सारुन मांडव मोठा केला जातो. 'आदि हळद लावा । पांढरीच्या ताईबाईला । मग नवरी जाईला । अशी हळद लावली जाते. बोहल्यावर मामा पाठीशी उभा राहतो. नवरीबाईच्या तोंडात जिरंसाखर घालतो. आणि बामन - 'सावधान' म्हणून लग्न लावतो. 'कन्यादान' होतं. वाजत गाजत वरात गावभर फिरुन देवदर्शन घेऊन दारात आली की 'घुम घुम रे मांडव' असे गाणे म्हणत नणंद दार धरते. पोराला पोरगी मागते. 'हू द्यात आम्हाला, द्याला येईल तुम्हाला' असे नवरी आश्वासन देते. लग्न गाण्यातील नववधू तरुण सोन्यापरास पिवळी, शुक्राची चांदणी,

भरजरी जरिकाठी शालू नेसलेली, पुतळ्या, रत्नगोफ, गोटपाटल्या, साखळ्या सारख्या दागिन्याने मढलेली राजसबाळी. उंबऱ्यावरचं माप ओलांडून ही 'लक्ष्मी' घरात येते. लग्नानंतर नांदायला आलेली स्त्री म्हणजे सासूरवाशीण. सासरचं घर, अनोळखी माणसं, लहान वय, अशिक्षितपणा, वागण्याचा - बोलण्याचा अनुभव कमी यामुळे सासुरवास सुरु होई. पहाटेपासून भाड्याच्या बैलासारखे काम, सासूची कुरकुर, अपमान, अवहेलना, छळ, नंदा-जावांची फोडणी, पुरेसे अन्न वस्त्र न देणं, प्रसंगी शिव्याशाप आणि मारझोड किंवा जाळून मारणं, असा नाना प्रकारे सासुरवास होतो. 'सासुरवासीनीचं जीवन वंगाळ' तिला बोलत्याती सारीजण । खाली मान घालून सासुरवाशिनीला हा सारा छळ मूकपणे सहन करावा लागतो. जीवघेणं दुःख दुसऱ्याला सांगायाची बंदी.

''भिरुड लागयीला आंब्याच्या फोकईला ।''
कशी सांगू मी लोकाईला ।।''

असा मानसिक कोंडमारा. 'सासुरवास म्हणजे वळचणीचा वासा, लागतो ठसाठसा' जणू तो गळ्याला लागलेला फासच. परंपरेने चालत आलेला आणि मुलंबाळं होईपर्यंत स्त्रीला दीर्घकाळ ते सोसावा लागणारा.

.''साळूला सासुरवास। दिरानंदानी तिला केला ।।
बया माझ्या मालयनीचा। काट्यावरी जलम् गेला ।।

सासुरवास कुलवंताच्या लेकीने मूकपणे सहन करावा. त्यातच दोन्ही घरची प्रतिष्ठा आहे, अशी समजूत होती. असाह्य झालेच तर तिने विहीर बारव जवळ करुन स्वतःलाच संपवून टाकावे. इतका असह्य छळ सासूरवाशिनीला होत होता. सासुरवासीन स्त्री म्हणजे सहनशीलतेचा आदर्श परंपरेने मानला जात असला तरी ते स्त्री जीवनातील गुलामगिरीचे प्रतीक आहे. अशी सासुरवाशिनीची कारुण्यपूर्ण प्रतिमा लोकगीतातून चित्रित केली आहे. पतिव्रता भारतीय स्त्रीचे रूपही महत्वपूर्ण आहे. ऋतुप्राप्ती नंतर न्हानुलीच्या कार्यक्रमापासून अहेव मरणांपर्यंत दीर्घकाळ स्त्री पत्नी म्हणून वावरत असते. लग्नानंतर पहिल्यांदा ऋतुप्राप्ती झाल्यानंतर आई-वडील साडीचोळी नेसवून लेकुरवाळ्या सुवासिनीकरवी तिची खणानारळानी व फळांनी ओटी भरतात. 'ऋतुवंते सखे ग तू न्हानुले , शिवघडणी न्हाणं तुला आले.' असे म्हणत मखरात बसवून - 'तिच्या मखराचा गुंता कसं कळालं तिच्या कंता, गोऱ्या माझ्या मालनीची ओटी भरावी भाग्यवंता' या गाण्यातून स्त्रीच्या सुफलीकरण व प्रजनन क्षमतेचा । न्हानुलीचा कार्यक्रम होतो. वेणी फणी करुन शानी । थाट बुगड्याचां या सारख्या गाण्यातून सुहाग रातीचे वर्णन येते.

सावळ्या सुरतीचं । मला लागून गेलं याड ।
चुड्या माझ्या राजसाचं । रुप सावळं गुण ग्वाड ।।

असं तिचं प्रेम. पिकलं सीताफळ वरुन हिरवं दिसलं तरी आतून गोड असतं. तशी रागीट भ्रताराची पोटात माया असते, असा तिचा अनुभव आहे.

पावसावाचून काय करावं जमिनीला ।
भरतारा वाचून। सुख नाही कामिनीला ।

आईबापाचं राज लोकाला सांगायला असते. भ्रतंराचं राज भोगायला मिळतं. शेजेच्या भ्रतराचं संसारसुख मिळते. पण 'शेजेचा भ्रतार नको म्हणूस आपला, जसा भुजंग तापलां' - तो गोड बोलून स्त्रीचा अंत काढून घेतो. त्याचा राग डोळ्यात पारखावा. राग शांत झाल्यावर बोलावं. गोपा मांडीवर देवून त्याला समजावावा. किंवा 'शेजेचा भरतार रुसला तरी रुसवा घ्यावा. सांगते सये तुला शेजेवरी समजावावा.' अशा अनुभवी शहाणपणाचं बाळकडू तिला मिळालेले असते. ''जीव माजा गार'' असा तृप्तीचा अनुभवही पत्नी म्हणून ती व्यक्त करते.

हौशी भ्रतार तिची लेण्या नेसण्याची, दागदागिन्यांची हौस पूर्ण करतो. पतिव्रता 'स्त्री' सेवा करावी आदरानं, पाय पुसती पदरांनं। अशी पतीला परमेश्वर मानून त्याची तनामनानं सेवा करते. यातच पतिव्रतेच्या जीवनाचे सार्थक आणि पुण्य आहे, अशी शिकवण लोकगीतातून परंपरेने दिली आहे.

''पुरुष नाही धड, झाला नारीचा पवाडा'' असा अनुभवही स्त्रियांना येतो. दुबळा भरतार रोज घरात शेरभर धान्य आणत असला, धोतरात भाजीपाला घेऊन येत असला तरी त्याला सावकार म्हणावे लागते. नवरा दारुडा निघाला, त्यानं व्यसनापायी दागदागिने, भांडीकुंडी विकली, पत्नीला मारझोड केली. किंवा पराया नारीच्या नादानं घरचा लिलाव केला तरी पत्नीने त्यांच्याशी एकनिष्ठेनेच वागावं. कारण तो 'पतीदेव' 'कपाळीचं कुंकु सोनं दिल्यानं मिळंना'. तो गेला की साऱ्या जीवनाचा उन्हाळा म्हणून पती कसाही असला तरी 'सुखी ठेव देवा, धनी कुंकवाचा जोडा जलमाचा' अशी प्रार्थना पत्नीला करावी लागते. पतिव्रता स्त्रीची दोन्ही रूप लोकगीतावरुन साकार झाली आहेत. भारतीय संस्कृतीत स्त्रीच्या मुलगी, प्रेयसी, सखी या रुपापेक्षा मातेला अधिक महान आणि मंगल मानले जाते. सगळी पवित्र वचने स्त्रीच्या मातृत्वाचा गौरव करतात. आई झाल्याशिवाय बाईला पूर्णत्व येत नाही. मातृत्वाची बीजे पत्नीपदातच असतात. 'हिरव्या चोळीवर राघू काढूनी पाहिला. तोच दिवस राहिला' । दिवस राहिल्यावर स्त्रीला मातृत्वाची चाहूल लागते. चोरचोळीने खात्री होते. गर्भिण नारीचे घरबार डोहाळे पुरवीत

असते. परोपरीने पुरविले जात असते. पोटीची फळं देव द्यायला उभा असतो. प्रचंड प्रसव वेदनाशी जीवघेणा संघर्ष करीत स्त्रीला मातृत्त्व प्राप्त होते. वात्सल्याने मन भरुन येते. पाचवीला, बारसं झाल की - मुलाचं सारं करण्यात, त्याला पाजण्यात, खेळविण्यात, जोजविण्यात, न्हाऊ घालण्यात, झोपविण्यात, अंगड टोपडं, काजळ तिठं करण्यात तिचा वेळ जातो. हे सारं करण्यात तिचे वात्सल्य दिसून येते.

तोंडात घाली तोंड । माझ्या तोंडाला लागी थुका
नेणता बाळ माझा । मी घेते त्याचा मुका ॥

किंवा तोंडात घाली त्वांड । मला मुक्याचं लई याड । माझ्या नेणत्या बाळाचा मुका । जेलिबी परास ग्वाड ॥ बालगाणी म्हणण्यात तीही बाळ होऊन जाते. गाण्यातून त्याचं कोडकौतुक करते.

मामाने जावळ काढले की छंदखोर बाळाचे छंद सुरू होतात-निऱ्याचा घोळ धरून तो हट्ट करतो. तो भरल्या रांजणात पाय घालतो. दवण्याचा वाफा तुडवितो. पाणी नळाच बंद करतो. पाण्यातला मासा मागतो. पण आईला त्याचेही कौतुक वाटते. शेजीच्या बाळाबरोबर अंगणी गोंधळ मांडतो. विटीदांडू, चेंडू तो खेळायला लागतो. रागावैतागानं ती शिव्या घालत असली तरी तो तिच्या काळजाचा घड असतो. कळत्या वयात बाळ शाळेची पायरी चढतो. 'शाळेतल्या हरीच्या शाई लागली नखाला। जातो इंग्रजी शिकायला।' त्याच इंग्रजी लिहणं बारीक असल्याने ती मास्तराला खारीक देते. शाळेतल्या हरीला देते मी केळंफणी नेणत्या राघुबाला नोकरी आली बालपणी.' असं मातेचं ह्रदय वात्सल्याने ओसंडून वाहणारं आणि मुलाचं कोडकौतुक करणारं.

स्त्री गीतं सर्वाधिक प्रेमानं आणि जिव्हाळा यानं गायली जातात. ती माहेर आणि त्यातल्या भावाविषयी, बहीण भावाचं नातं पवित्र आणि मंगल. 'भावा ग बहिणीच्या नात्याला नाही सर , गंगेच्या पाण्यापरी पवितर ।' एकाच कुटुंबात आई-बापाच्या पोटी जन्मलेली, एकाच जीवनरसावर पोसलेली आणि लहानाची मोठी झालेली बहीण-भाऊ, 'लसून कोथिंबीर एका दंडानी पाणी पेती । बहीण भावाला शोभा देती ।' लहानपणी एकत्र खेळलेली, बागडलेली, वाढलेली,ही भावंडं. भाऊबीज, रक्षाबंधन यासारख्या प्रसंगातून महान मंगल बनविलेले हे नाते.

उभ्या गली मी जाते। कोण घेईना माझं नाव ।
वाघासारखे माझे भाव !

जसा किल्ल्याचा बुरूज असा भाऊ संरक्षण देतो. पण बहिणीच्या लग्नाने वाटा वेगळ्या

होतात. साळू सासरी निघाल्यावर तिच्या पापणी खालचा झरा पाहून दुःखी होणारा, पंचमीला न्यायला येण्याची बोली करणारा, सासरी कडेपर्यंत घालवत येणारा भाऊ दिसतो. दिवाळी दसऱ्याच्या मुळा लेक असावे, ती बंधुराया मुराळ्याची वाट पाहते.

सांगून धाडयतो । माझ्या सांगाव्यासंग घ्याला ।
बंधू माझा किती मायाळू जलमला ।-
बंधूराया शहामृगाला माया भारी ।
'बहिणभावंडाची पोटामधी माया ।
असं फोडलं सिताफळ आत साखरेची सया ।

असं हे प्रेम. बंधुराया चंद्र वाड्यात उगवतो. चंद्र माळीच्या आड झाला तरी गुजाचा झाडा होत नाही. बंधू मुराळीचं आगत-स्वागत करण्यात आणि आपलं सुगरणपण पणाला लावून जेवण खाणं करण्यात बहिणीला आनंद वाटतो. अशी चालरीत केल्यामुळेच भावाला-बहीण असावी असे म्हटले जाते.

पंचमीला खेळायला आणि दिवाळीला ओवाळायला बहीण माहेरी येते. 'चंदनाच्या पाटावर चांदीच्या घंगाळ्यात हंडाहंडा गुलाबपाणी घेऊन ती भावाला अंघोळ घालते, निरांजनानं ओवाळते. भावानं भावबीज । नाही कुणाला कळू दिली हावशा माझा बंधूनं । मला पैठण नेसवली ।। अशी पैठण की जिच्या पदरानं बहिणीच्या पाठीला ओस व्हावं.

ओवाळते जीव भावराया तुझ्यावरी,
पवित्र माया गंगेपरी, असू दे अंतरी.

अशी वेड्या बहिणीची वेडी माया.

माहेरी बहिणीचा साडी चोळीचा हक्क असतो. बाजारात गाठ पडली तरी 'बंधुजी घेतो चोळी फुटाणी रंग दाट' माहेरी आल्यावर तो तिला काळजासारखी साडी घेतो.राजवर्खीच्या बांगड्या भरतो. असं मनोहर माहेर केल्यामुळे बहीण भावाची द्रष्ट काढते.

पण काळ जाई तो तसे बहीण भाऊ आपआपल्या संसारात गुरफटत जातात. भावाबहिणीची माया पातळ होते. आई-वडील ही निघून जातात. 'आताच्या कमीत भाव नव्हंत. बहिणीचं करी माहेर मेव्हणीचं.' पुढे भावाला मुलगा झाल्यावर

काळीया चंद्रकळा । नेसती छाई छाई ।।
बंधूला झाला लेक । बारशाला जाते बाई ।।

बंधुच्या मुलाचं नाव ठेवण्याचा मान आत्याचा असतो. बहिणीला 'आंब्यापरास पेरू ग्वाड, मुद्दलापरास व्याजाचं याड,' तसा भावापरास भाचा आवडतो. पुढे तोच मुराळी होतो.

पुढे मुलंबाळ मोठी झाल्यावर भावाच्या लग्नात घेतलेल्या वचनाप्रमाणे ती स्वतःच्या मुलाला भावाची मुलगी करून बहीणभावाचं नातं व्याही-विहिणमध्ये नव्याने जोडून घेते.

बंधू ईवाई करू गेले। दिराजावाचं मोडूयांनी ॥
आली माहेर जोडूयानी ॥

असं बहीणभावाचं नातं बालपणातल्या भांडणापासून मरणापर्यंत दर टप्प्यावर बदलत जाणार.

नणंद भावजयीची रूपेही लोकगीतातून येतात. नणंद म्हणजे नवऱ्याची बहीण. सासुरवासात सासू खालोखाल तिचाही वाटा असतो. आईला एकाचं दोन करून सांगून ती सासुरवासाच्या आगीत तेल ओतते. 'साळूला सासूरवास। नंदेची लावणी। दोन दिसाची पावणी। मालन बाई! कळलावी नणंद अशीच प्रतिमा लोकगीतातून येते. पण ती दोन दिसाची पावणी असते. दुसऱ्या घरची मुलगी भावाची माया संपादन करते. हे बहिणीला रूचत नाही. नणंद सासरी जाताना 'भावजय वाणीनं धुती पाय बघा कौतुक बाबाआय' अशी पध्दत होती. पुढे हीच नणंद माहेरी आली की भावजयीवर वचपा काढते. 'बंधूजी घेतो चोळी। भावजय गुजरी बोलयती। बंदा रूपया मोडू नका ॥ नंद कामिनीला। चोळी हलकी काढू नका ॥ किंवा बंधूजी घेतो साडी। भावजय गुजरी मारी हाका। लय भारीचे आणू नका। बांगड्या भरायला पैसा राखा ॥ नणंद भावाला लुटायला आली आहे अशी भावजयची समजूत असते. दोघीही परावलंबी. पुरूषावर अवलंबून. परस्पर विरोधी हितसंबधावर आधारले हे नाते. परंपरेत बापाच्या मालमत्तेत मुलीला साडीचोळीचा हक्क होता. पण आता तो समान झाला असल्याने कायद्याचा काटा नणंदेच्या बाजूने झुकला आहे. गंमत अशी एका घरची नणंद दुसऱ्या घरात भावजय असते. नणंद भावजयीचं नातं मोठ मजेशीर। सोडता तर येत नाही पण जोडलं तर चट्टा घेतं. थोडासा राग, द्वेष, मत्सर, कुत्सितपणा, आणि वरवरचं प्रेम अशा मजेशीर भावना या नात्यात असतात. नाथांचे एक भारुड आहे. नंदण आली पावणी। नंदला करीन म्हटलं तोडा - राती सोनाराचं गेलं मढं, मी काय करण्याजोगी नव्हते काय? यात ह्या भावना नेमकेपणानी मांडल्या आहेत. या भावबंधावरून कित्येक रूखवत आढळतात. पुढे या नणंद-भावजया विहिणी-विहिणी होतात.

बहिणी-बहिणी तरूणपणात तिखट लवंगा. नीतीनं वागून त्यांनी वडिलाचा

नावलौकिक केला ''आम्ही बहिणी-बहिणी नियापरास आम्ही आग, नानाजीच्या मंझिलाला आम्ही नाही पडू दिला डाग.'' पुढे लग्नानंतर या बहिणी प्रेमाने वागतात. याशिवाय आजी-नाती, सासू-जावई, मामा-भाची, आत्या-भाचा, यासारखी नाती ही गौण रूपाने स्त्री गीतात येतात. रक्ताच्या नात्यापेक्षा जोडलेली नाती नितळ प्रेमातून निर्माण होतात. शिणच्या गडयणी, सखी, भाऊपणाला जोडलेल्या सख्या, शेजी ही अशी नाती असतात. शेजारणीचं नातं. तिच्या सहवासातलं. पूर्वीच्या जातीय पध्दतीच्या गावगाड्यात शेजारीणचं बहुधा त्याच जातीच्या भाऊबंदीतीलच असते. सहवास ही स्नेहाची व वैराचीही पहिली अट असते. शेजीविषयीचा स्नेह व वैर ही सहवासातूनच निर्माण होते. शेजाऱ्याशी वागण्याचे परंपरेतील काही संकेत आहेत. परस्परांच्या अडीअडचणीला उपयोगी पडणे, सुखदु:खात सहभागी होणे यालाच 'शेजारधर्म' म्हणतात. शेजी घरी आली तर तिला आदराने बस म्हणण्याची शिकवण आईकडूनच मुलीला मिळालेली असते. गरिबीच्या संसारात उसनंपासनं करावंच लागतं. ऐनवेळी बहिणीचं बाळ आलं की उसनी दाळ आणावीच लागते. नटवा बंधुराजा आला की तूप आणावं लागतं.

सासूरवाशिनीला शेजारीण म्हणजे अर्धे माहेरच वाटते. शेजी जवळ मन मोकळे करता येते. दु:ख सांगता येते. 'अंतरीचं गुज माझ्या पदरी झाली गोणी । मायेचे माझी शेजी । माप घेणारी झाली राणी' । शेजी दु:ख ऐकून घेते. सहानुभूती दाखवते, आधार देते. पण आईची सर शेजीला येत नाही. पण आईशी तिची तुलना होते यातच तिचे मोठेपण आहे.

शेजीची व तिची मुलबाळं एकत्र खेळतात. भांडतात, शेजी गाऱ्हाणं घेऊन बाळराजाचा अन्याय पुसायला येते. शेजारीन बाई एका दिलानं दोघी वागू । अंगणात खेळे तुझी मैना माझा राघू । कामाधामातून, घरात नव्या आणलेल्या वस्तू वरुन, दागदागिन्यावरुन शेजीचा इसाळ केला जातो. द्वेष, मत्सर, वाढला की - सख्या शेजारणी पक्या वैरिणी होतात. मग कुत्र्या कोंबड्यावरुन, गुराढोरा वरुन, पोरा सोरावरुन भांडणे सुरु होतात. म्हणून शेजारीण सारखी मैत्रिणी नाही आणि शेजारणी सारखी वैरीण नाही, असं म्हटले जाते. शेजीची ही दोन्ही रूपे लोकगीतातून साकार झाली आहेत.

स्त्रीचं असंच एक रूप प्रौढपणात नि:स्वार्थ भाऊपणानं जोडलेल्या मैत्रिणीचं. असतं. पाणवठ्यावर दोघींचा सहवास घडतो. सुखदु:खाचे हितगुज होते. आणि स्नेह वाढत जातो. 'तुझा माझा भाऊपणा पडूनी पडमळा । तुझ्या गुणानं जोडयीला' । अशी समान शीलस्य सख्यम् अशा ह्या मैत्रिणी. दिवसातून एकदा तरी भेटतात. बोलतात

कुठं जायचं झालं की एकत्र जातात. जिवाभावाला होतात. चागंलंचुंगलं एकमेकीना सोडून खात नाहीत. जनलोकाला असं सख्य बघवत नाही. भाऊपणात बिबा घालण्याचा ते प्रयत्न करतात. पण तुझा माझा भाऊपणा । तुझ्या मनात माझे मन । काय करत्याल बाराजन. । असा लोकांचा विरोध झाला तरी 'शिणच्या गडयीनीचा हा भाऊपणा कडेला' जातो. आपल्या मर्यादित विश्वात प्रेमानं, विश्वासाने माणसं जोडून जगणं अर्थपूर्ण करण्याचे शहाणपण स्त्रियाकडे असते. लोकगीतातून चित्रित झालेली लोकसंस्कृतीतील ही स्त्रीरुपे ग्रामीण भागातील आणि कृषी संस्कृतीतील आहेत. त्यातून पृथक वेगळेपण दिसत नसले तरी सर्व साधारणपणे स्त्री जीवन सारखेच असल्यामुळे ही स्त्रीरूपे प्राधिनिधीक स्वरुपाची आहेत.

जुन्या काळातील स्त्रियांचे भावविश्व मर्यादित होते. कुटूंब, शेजारी-पाजारी, नातेवाईक, शेतीवाडी, एवढेच त्याचे भावविश्व होते. पण या मर्यादित भावविश्वात समरसून जगण्याची त्यांची प्रवृत्ती दिसून येते. खरं तर स्त्रियांचं जीवन दुःखाचं आणि कष्टाचं, पण त्याला सामोरे जाऊन त्यातील सुख सुसह्य करुन सुखाचे क्षण जगण्याकडे स्त्रियांचा कल होता. चिवटपणे संघर्ष करीत त्या जगत होत्या. आणि जीवनावर उत्कट प्रेम करीत होत्या.

पूर्वीच्या स्त्रियांची मानसिकता एकसंघ असलेली दिसते. त्यात कुठेही व्यक्तिमत्वाचे दुभंगलेपण आढळत नाही. देवाधर्मावर,चालीरीतीवर, रूढी, परंपरा, नाती-गोती, यावर त्यांची श्रध्दा होती. आज नव्या परिस्थितीत माणसात आणि स्त्रियातही ना धड आधुनिकता, ना धड पारंपारिकी, ना धड आस्तिक, ना धड नास्तिक असे दुभंगलेपण दिसते. त्यातून जे ढोंग आणि विसंगती मानवी जीवनात निर्माण होते ती लोकगीतातील स्त्रीचित्रणात दिसत नाही.

परंपरागत जीवनात नात्यागोत्याला महत्वाचे स्थान होते. प्रत्येक नात्याचे काही संकेत रूजले होते. सहवास, आपुलकी, प्रेम, जिव्हाळा आणि पार पाडाव्या लागणाऱ्या जबाबदाऱ्यातून नात्याला वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ प्राप्त होत होता. स्त्रिया पुरूषावर अवलंबून होत्या. त्यामुळे ती ज्या नात्याच्या रूपात उभी आहे; त्यांतून तिचे व्यक्तिमत्त्व प्रगट होत असते. लेक, तरूणी, नववधू, सासुरवाशीण, पत्नी, आई, बहीण, भाऊपणाची मैत्रीण, शेजारीण अशी अनेक रूपात ती लोकगीतातून प्रगट होते.

ही स्त्रीरूपे वयानुसार बदलत गेलेली दिसतात. तशी एकाच काळात अनेक रूपे तिला पार पाडावी लागतात. विशेषतः लग्नानंतर ती सासूरवाशीण सून असते तशी पत्नी असते, तशीच आई असते. कुणाची तरी जाऊ, नणंद असते. बहीण असते. नंतर ती

सासू होते. अशा एकाच वेळी वेगवेगळ्या भूमिका तिला पार पाडाव्या लागतात.

समाजजीवनातील एकाच कालखंडात स्त्रिया असंख्य नात्यातील विविध रूपे एकाच वेळी पार पाडत असतात. सर्वसाधारणपणे ही रूपेही सारखीच असतात.

पुरूषसत्ताक कुटुंब पध्दतीचा पगडा समाजजीवनावर होता. त्यातून स्त्रियांची गुलामगिरी आणि मानसिकता निर्माण झाली होती, ही गोष्ट खरीच आहे. पण स्त्री-गीतातून असे लक्षात येते की, स्त्रिया संपूर्ण जीवनाकडे आपल्या डोळ्यांनी, मनाने अनुभवांनी आणि भूमिकेनी पाहात होत्या. त्यातून निर्माण झालेली गीते त्या गात होत्या. त्यामुळे एका अर्थाने त्यांची भूमिका स्त्रीवादीच होती. पुरूष दैवतांची गाणी सुध्दा त्या परिवारातील स्त्रीच्या अनुरोधाने गातात. देवांच्या गीतात स्त्री येतेच. सुट्ट्या पुरुष देवांची स्त्री कल्पनाच करू शकत नाही.

आज स्त्रिया जीवनाच्या विविध क्षेत्रात कर्तृत्त्व करीत आहेत. तशी विविधता स्त्रीगीतातून येत नाही. त्यात मर्यादित भावविश्व असले, तरी गीतनिर्मितीक्षमता त्यांच्या ठिकाणी होती. आज विविधांगी कर्तृत्त्व स्त्रीजीवनात येत असताना मात्र लोकगीत निर्मितीची क्षमता क्षीण होत असलेली दिसते. जुन्या स्त्री जीवनातील जीवननिष्ठा, सामुहिकता, एकसंघ मानसिकता, नात्यातील प्रेम, श्रध्दा नव्या जगण्याला बळ देऊ शकतील.



१६. आदिवासी संस्कृतीचे विशेष योगदान

- प्रा. डॉ. अनिल सहस्त्रबुध्दे

भारतीय स्वातंत्र्योत्तर काळात, भौतिक आणि सामाजिक विकासाच्या संदर्भात, संस्कृतीची चर्चा केली जाते. माणसामाणसातील बंधुता, माणूस आणि प्राणीसृष्टी यांचे जिव्हाळ्याचे संबध, माणूस आणि निसर्ग यातील संबंध व माणसाचे निसर्गावलंबित्व, अशा सर्व संबंधाच्या विचारांबरोबरच, मानवी जीवनाचे विकसनशील स्थैर्य या गोष्टींच्या संदर्भात, अशी संस्कृतीची चर्चा असते. अनंत कालौघात वेळोवेळीच्या द्रष्ट्या, जबाबदार, प्रतिभासंपन्न लोकधुरिणांनी वरील प्रकारच्या संबंधाच्या संदर्भात वेळोवेळी विचारांचे प्रकटीकरण केले. आचार संबधात मार्गदर्शन केले. त्या आधारे लोकपरंपरा निर्माण होत गेल्या. या लोकपरंपरांच्या, लोकजीवनातील आविष्काराला संस्कृती म्हणून संबोधले जाते, असे स्थूलमानाने म्हणता येईल. 'भारतीय संस्कृती असा शब्दप्रयोग करताना भारतीयांचे आविष्करण आणि 'महाराष्ट्र संस्कृती' असे म्हणताना महाराष्ट्रीयांचे आविष्करण आणि आदिवासी संस्कृती असे म्हणताना आदिवासीचे आविष्करण असे म्हणावयाचे असते. एकूण मानवी समाज क्षेत्रीय, स्तरीय, वर्गीय, वांशिक स्वरुपात समूह जीवन जगत असतो. त्यामुळे त्या त्या प्रकाराने संस्कृतीचे आविष्करण घडते, असे दिसणे स्वाभाविक असते. एकूण वैश्विक मानवी जीवनाचा विचार केला तर ही सर्व प्रकारची सांस्कृतिक पृथगात्मता एकमेकांना अशा तऱ्हेने स्पर्श आणि मिश्रित होत जाते की एकात्म मानवी समाजाची जाणीव होऊ लागते. हे लक्षात घेतले तर पृथकपणे विचारात घेतलेल्या सांस्कृतिक वर्तुळाची वैशिष्ट्ये एकूण वैश्विक मानवी सांस्कृतीच्या संदर्भात कोणते योगदान देतात याचा अभ्यास मांडता येतो. पृथक पृथक लोकसंस्कृतीच्या विषयी गौरवाने बोलताना, विचार करताना त्या मागे हीच भूमिका असते.

महाराष्ट्र संस्कृतीच्या संदर्भात आदिवासींची संस्कृती

आज ज्या परिक्षेत्राला महाराष्ट्र असे नाव शासकीय अंमलानुसार दिलेले आहे; त्यातील प्रमुख अशा भाषासूत्राकडे पाहिले तर या क्षेत्रातील अनेक आदिवासी जमातींची भाषा मराठी आहे असे म्हणता येईल का ? या विषयी बरीच मतभिन्नता होईल. अतिप्राचीन काळापासून जो एक विशिष्ट भूप्रदेश पृथकपणें, मध्य भारताच्या स्वरूपात ओळखला जात होता. त्या भूप्रदेशाच्या सांस्कृतिक संदर्भात आदिवासींच्या संस्कृतीचा विचार करावा लागेल. आता यातील केवढे तरी क्षेत्र कर्नाटक, आंध्र, मध्यप्रदेश, गुजरात

या सीमावर्ती प्रांतांमध्ये समाविष्ट झाले आहे. तरी सुद्धा प्राचीन काळापासूनचे असे एक समूहमन या भूप्रदेशाचे वैशिष्ट मानता येते. समग्र सांस्कृतिक जीवनाचा परिपाक म्हणता येईल अशा शब्दात हे समूहमनाचे दर्शन घडले आहे. ते शब्द असे - 'महाराष्ट्र धर्म' आणि 'महाराष्ट्र सात्विकु'. यातील पहिल्या शब्दाचा उल्लेख महिकावतीच्या बखरीपासून आढळतो तर दुसरा शब्द महानुभावातील श्रीकृष्णावतार श्री चक्रधरस्वामी यांनी उद्‌गारलेला आहे. या दोनही शब्द समुहातील व्यापक अर्थ विचारात घेतला तर महाराष्ट्रातील आदिवासींचे सांस्कृतिक योगदान हाच महाराष्ट्र संस्कृतीचा पाया आणि गाभाही आहे, असे ताटस्थपूर्वक विचार करता देखील म्हणता येते.

महाराष्ट्रातील आदिवासी

आदिवासी कोण ? या प्रश्नाची चर्चा वारंवार अनेकांनी केली आहे. 'महाराष्ट्रातील आदिवासींचे सामाजिक जीवन : परंपरा व सद्यस्थिती' या लेखात (यज्ञ दिवाळी २००१) मी याची चर्चा केली आहेच. तलवार कानडे, हेटकर कानडे अशा काही जमाती , 'आम्हाला 'Sheduled Tribes' या सूचीमध्ये समाविष्ट करा, असा आग्रह धरणाऱ्या आहेत. त्यांचा विचार न करता आज ज्यांना आदिवासी म्हणून अनुसूचित केले आहे. असे सत्तेचाळीस प्रकार दिलेले दिसतात. ते अनुसूचित जाती व अनुसूचीत जमाती आदेश सुधारणा कायदा १९७६ (१९७६ चा १०८) मधील परिशिष्ट १ मधील भाग ९ मध्ये नमुद केल्याप्रमाणे पाहता येईल. ते प्रमुख सत्तेचाळीस प्रकार असे- आंध, बैगा, बेरडा, बावचा, मैना, भारिया, भात्रा, भिल्ल, भुंजिया, बिंझवार, बिरहुल, चौधरा, धाकणा, धनवार, धोड़िया, दुबळा, गामित, गोंड, हलवा, कमार, काथोडी, कवर, खैरवार, खरिया, कोकणा, कोल, कोलाम, कोळीढोर, कोळी महादेव, कोळी मल्हार, कोंध, कोरकू, कोया, नगेसिया, नाइकडा, ओरांव, परधान, पारधी, परजा, पटेलिया, पोमला, राठवा, सवर, ठाकूर, ज्याटी, वारली आणि विटोलिया. ही यादी लोकसंख्येच्या क्रमाने पाहावयाची तर भिल्ल, वारली, गोंड, कोळी, कोकणा, ठाकूर आणि कातकरी असा क्रम घ्यावा लागेल.

आदिवासी आणि संस्कृती हा वदतोव्याघात नव्हे!

आदिवासी म्हणजे कोण? या चर्चेच्या घोळात, आदिवासी आणि संस्कृती हा वदतो- व्याघात असल्याचे मत, 'मागासलेले', संस्कृतीपूर्व, आदिम 'वनचर' असा विचार करताना मांडले गेलेलेही पाहावयास मिळते. या मतांतरात अनिरीक्षण आणि अप निरीक्षण तर्कदोषच पाहावयास मिळतो. सुरवातीच्या विवेचनातच आदिवासींचे सांस्कृतिक जीवन हा एकूण सांस्कृतिक जीवनाचा गाभा असल्याचे मत नोंदविले आहे. आदिवासींचे सांस्कृतिक योगदान असणे कितपत शक्य आहे, या विषयी वितर्क करण्यात अर्थ नाही

हे डॉ. दुर्गा भागवतांच्या 'लोकसाहित्याची रूपरेखा' या पुस्तकातील उत्पत्तीकथा व प्रलय कथांमधील गोंड, बैगा, कोरकु, मंडा, खरिया, भिल्ल या जमातीतील पारंपरिक कथातील उल्लेखांवरूनही स्पष्ट करता येईल. (पृ. १३६, दैवत कथा).

आदिवासींची संस्कृती

सांस्कृतिक पाहाणी करताना ऐतिहासिक परंपरा, राजकीय परंपरा व त्यांचा सामाजिक परिणाम, धार्मिक संस्था, संप्रदाय, दैवते इ. तत्त्वज्ञान, प्रचलित समाजकारण व राजकारण, अर्थव्यवहार, परंपरा व सद्यस्थिती, शिक्षण प्रणाली, भाषा, वाङ्मय, विविध कला व विद्या या व अशा सर्व मानवजीवन प्रणालीतील गोष्टींची लोकबंधात्मक पाहाणी घडणे आवश्यक असते. आदिवासी संस्कृतीचा या सर्व अंगांनी विचार करता येतो. वर उल्लेखिलेल्या प्रमाणे सत्तेचाळीस जमातींचा असा स्वतंत्र विचार करता येतो; एवढे तपशीलांतील भेद सापडतात. असे करणे हा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. चर्चेच्या मर्यादा लक्षात घेऊन महाराष्ट्रातील आदिवासींची सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये पाहाता येतील.

१. आदिवासींची ऐतिहासिक परंपरा

महाराष्ट्रातील आदिवासींच्यामध्ये प्रचलित असलेल्या उत्पत्तीकथा, प्रलयकथा आणि दैवतकथांची पाहाणी केली तर, मानवाच्या आरंभबिंदूपासून आपली परंपरा सांगण्यचा हव्यास पाहावयास मिळतो. विशेषतः वाल्मिकी, विश्वामित्र, अगस्ती आदि ऋषींपासूनच्या परंपरा आढळतात, रामायण, महाभारत, भागवत, पुराणे इ. प्रकारच्या प्राचीन वाङ्मयातील कथांना आदिवासींच्या जीवनात श्रद्धेचे स्थान आहे. कोळी आपण 'वाल्याचे कोळी' असल्याचे अभिमानाने सांगतात, तर ठाकर आपण रामाचे वंशज असल्याचे मानतात., रामायण महाभारतातील महानायकांशी आलेला त्यांचा संबंध, लोककथा, पवित्रस्थाने. डोंगरदऱ्यांशी जोडलेल्या कथा ही त्यांची उदाहरणे होत. आदिवासींची राजघराणी होती आणि स्वतंत्र राज्ये होती असाही पुरावा मिळतो. पोपेरे, मुकणी अशी काही राजघराणी सांगता येतील. भिल्ल राजांचे उल्लेख आढळतात. 'यादव' 'शिव' या कालात अनेक आदिवासी घराणी महालकरी, सरदार, देशमुख इ. मानाच्या जागा भूषवीत होती. प्राचीन कालापासूनचे डोंगरी किल्ले सांभाळण्याचे काम आदिम जमातीनी केले. जहागिऱ्या सांभाळल्या असेही पुरावे मिळतात. 'अहिनकुल' या ऐतिहासिक कादंबरीत मी असे पुरावे दिले आहेत. आंग्लकालात पोलिस अधिकाराच्या जागा त्यांनी भूषविल्या. तसेच स्वातंत्र्य चळवळीत भूमिगत नेत्यांना सांभाळण्याचे मौलिक काम त्यांनी केलेले आढळते.

२. राजकीय परंपरा

मोगलपूर्व काळात आदिवासींची छोटी छोटी राज्ये (किंवा टोळ्या, वस्त्या) मांडलिक राजांसारखी व्यापक साम्राज्यात सहभागी होत होती असे म्हणता येईल. तसे पुरावे मात्र पुढे आलेले दिसत नाहीत. मोगलकालात मात्र राज्यव्यवस्थेत या ना त्या प्रकारे आदिवासी सहभागी झाले असावेत. उदा. शहा आलम शहागाजी दगाजी पिराजी यांनी पाटीलकीच्या तक्षिमा ठरवून दिल्याची नोंद आढळते (चाळीसगाव डांगाण परिसर : सांस्कृतिक वाङ्मयीन व भाषिक अभ्यास टंकलिखित प्रबंधातील फोटोकॉपी - ले. डॉ. सहस्त्रबुध्दे अनिल) १३ व्या शतकात देवगिरीच्या यादवांशी त्र्यंबक प्रांतातील आदिवासींचा थेट संबंध होता. शिवकालातही तो चांगला स्थिर स्वरुपाचा होता. शिवछत्रपतींच्या स्वातंत्र्याच्या लढाईत ते सहभागी झाले होते. आंग्लकालातील स्वातंत्र्य-लढ्याच्या राजकारणात भूमिगत चळवळीला त्यांनी मोठा आधार दिला होता त्याच बरोबर सत्यशोधक समाज, क्रांतीसिंह नाना पाटलांचे प्रती सरकार, कम्युनिस्टांच्या चळवळी यांना नगर, ठाणे, नासिक, धुळे भागातील, नागपूर भागातील आदिवासींनी चांगला प्रतिसाद दिला. आदिवासींचा स्वतंत्र बाण्याने व स्वाभिमानाने सत्ता उपभोगण्याचा स्वभाव नेहमीच प्रकट झाला आहे. आदिवासींच्या उठावाच्या नोंदी १८७६ च्या गॅझेट मध्येही आढळतात. स्वातंत्र्योत्तर काळात संसदीय लोकशाही व्यवस्थेमध्ये विविध पक्षांच्या वतीने ते राजकारणात सक्रीय आहेत. परिवर्तनाच्या चळवळीच्या कोणत्याही प्रवाहाला आदिवासींनी नाकारले नाही. सहकार चळवळीच्या माध्यमातून सुरु झालेल्या सोसायट्या, बँका, डेअऱ्या, शेती, साखरकारखाने या सर्व स्तरातील राजकारणात आज आदिवासी हिरीरीने सामील झालेला आहे. परिणामतः आज अगदी दुर्गम भागातील आदिवासी वगळले तर अन्य सर्व ठिकाणी निर्भिड व निडरपणा, राजकारणी क्लुप्त्यायुक्त्या यांसह आदिवासी पुढे आहेत. शिक्षणाच्या सोयी सवलती विषयी जागृत आहेत.

३. धार्मिकसंस्था, संप्रदाय, दैवते इ.

उपासना पध्दतीत अनेक गूढ कल्पना आढळतात. अलौकिक प्राणी, अलौकिक शक्ती यांच्या भोवती त्यांच्या धर्मकल्पना निगडित असतात. प्राणीदैवते, वनस्पतीदैवते, पिशाच्च दैवते, व शिवशक्ती दैवते. यांत मातृका आणि पितृ दैवते यांचा समावेश होईल. यातुक्रिया, यातुशक्ती आणि यातुधान यांवर अटळ विश्वास आढळतो. निसर्गपूजा, प्राणीपूजा आणि मातृपितृपूजा यांच्या भोवती धर्मजीवन आणि उपासनामार्ग निगडित असतात. कुलचिन्ह किंवा देवक या स्वरूपात देवदेवता निर्माण झालेल्या दिसतात. पशु यांनी देवदेवतांचे स्थान घेतलेले दिसते. मुख्यतः रान, अरण्य, वन्यश्वापदे, ज़मीन,

अन्नधान्य आणि सामूहिक रीतीभाती यांचा प्रभाव दिसतो, वाघदेव, घोरपड्याई, काळूबा, अशी काही उदाहरणे देता येतील. मरणोत्तर आत्म्याचे अस्तित्व सर्वांना मान्य आहे. जन्मप्रथा, मार्तिकप्रथा यामध्ये मातृकापूजन, दशक्रिया विधी, पुरणे किंवा जाळणे या दोन्ही प्रथा सुरु आहेत. विवाहप्रथांमध्ये गावजेवण, मंगलगान, मूहूर्तमेढ, झाल, सूनमुख, वरात इ. प्रथा आहेत.

उपासना पंथांमध्ये भागवत संप्रदायाचा प्रसार मोठ्या प्रमाणावर दिसतो. नाथसंप्रदायही चांगला रुजलेला आहे. वीरपूजा, बलिप्रथा या वैशिष्ट्यपूर्ण गोष्टी आढळतात. आत्म्यांचे संचार, मांत्रिकशक्ती, करणी, कौटाळ, साबरी विद्या (काळी विद्या) यांची मोठी प्रथा आहे. जत्रायात्रा प्रसंगी लळिते, नृत्य, नवससायास प्रथा आढळतात. ढोबळमानाने एकूण महाराष्ट्र जीवनातील ग्रामीण जीवन पाहू गेले तर ; मुख्य भारतीय सांस्कृतिकप्रवाह अथवा लोकधारणा प्रवाह पाहिला तर ; आदिवासींची धर्मभावना, उपासनापंथ, दैवते यांत केवढे तरी साम्य आहे. किंबहुना महाराष्ट्रातील दैवतांचे प्रचलन हे आदिम जीवनाकडून घडले असावे असा अंदाज बांधता येतो. गाय, मोर, मध, आंबा, शमी, तुळस, हळद, कुंकु, शेण, गोमुत्र यांचे पावित्र्य आदिम जमातीमध्ये प्राचीन कालापासून असावे असे दिसते. आवस, पुनव, ग्रहण यां विषयांचे संकेत आदिवासींमध्ये अतिकठोरपणे पालन केले जातात. डोंगरदऱ्या, वृक्ष, नदीनाले, गुंफा यांच्याशी पुराणकथा जोडून तीर्थ निर्माण करणे, ती मानणे, यात्रा भरविणे यांवर आदिवासी जमातीमध्ये सश्रध्द भर आहे. एकूण मानसपूजा, विधीविधाने, जत्रायात्रा, व्रते, सर्वभूतमात्रांत परमेश्वर पाहण्याची वृत्ती या सर्व जमातीत आढळते. सर्वतीर्थ टाकेद, त्र्यंबकेश्वर, भूतमातेचा उत्सव, महामोगीची यात्रा अशी. काही मोजकी उदाहरणे ही या सर्व संदर्भात विशेष बोलकी आहेत.

४. तत्त्वज्ञान

आदिवासींचे तत्त्वज्ञान विशिष्ट धर्मतत्त्वज्ञान म्हणून वेगळे सांगता येणार नाही. महाराष्ट्राच्या मुख्य प्रवाहातील प्रमुख तत्त्व, सात्विक विचाराने जगावे; असे मानले तर आदिवासी आपल्या आचारधर्मातून हे तत्त्वज्ञान सूचित करतात - या तत्त्वज्ञानाची वैशिष्ट्ये पुढील प्रमाणे सांगता येतील १) जळी, स्थळी, काष्ठी, पाषाणी, प्राण्यात अन् माणसात सूर्य चंद्र ताऱ्यात आणि आकाशात देवत्त्व आहे. २) आत्मा, पुनर्जन्म, भूतयोनी, दैवीशक्तीचा विविध रुपातील संचार, या गोष्टी सत्य असून त्यांचा मानवी जीवनावर थेट परिणाम होतो. ३) सत्याने, प्रेमाने, परोपकाराने, सहकार्याने, सहानभूतीने वागणे हे पुण्य. या गोष्टींना सोडून ते पाप, अर्थात दिला शब्द मोडू नये, मराणादारी का तोरणादारी धावून जावे, घरी आलेला पाव्हणा प्रत्यक्ष शंकर मानावा, वाईट गोष्टींना जशास तसे

शासन करावे. 'पाचामुखी परमेश्वर' म्हणून गावपंचांचा न्याय मानावा, देवावर भरवसा ठेवून आपल्या आपल्या कामाप्रमाणे आपल्या ज्ञातीत वागावे, गाव मुखीयो पाटील, राजा असतो. त्याला परमेश्वर मानून असावे, जत्रायात्रा, सणोत्सव, निवदपाणी बली चुकवू नये अशा प्रकारे वर्तन करावे. ४) ज्ञातीचे पारंपारिक कायदे पाळावे. उदा. ठाकर जमातीत असे नीतीनियम पारंपारिक असतात. ५) जन्मप्रथा, मार्तिक प्रथा, लग्न प्रथा प्रसंगी पूर्वज आणि देवता यांची सर्व बंधने पाळावीत इ.

एकूण माणुसकीने वागण्याचेच व ज्ञातीधारणा करण्याचे संदेश या तत्वज्ञानात आढळतात. मूर्तीपूजा, गुरूपूजा, मातृपितृ पूजा आणि वरील प्रकारचे नियम या गोष्टी भारतीय समाजात आदिवासी समाजातून आल्या असाव्यात. आदिवासींना हिंदूमहादेव कोळी, हिंदू ठाकर असे संबोधले जाते. तत्वज्ञानाच्या दृष्टीने हिंदू संस्कृतीतील तत्वज्ञानाचा मुख्य प्रवाह आदिम संस्कृतीतून आलेला असावा. महाराष्ट्र धर्माचा विचार केला तरी अशा तऱ्हेचा निष्कर्ष काढता येणे शक्य आहे.

५. प्रचलित समाजकारण व राजकारण

महाराष्ट्रातील आदिवासी सध्या भारतीय संविधानाप्रमाणेच कायदे पाळत असले तरी आजही त्या त्या आदिम जमातीचे पृथकपण त्यांच्या त्यांच्या जातपंचायतीतून सिद्ध होते. त्या विशिष्ट आदिवासी जमातीत ज्या सामाजिक परंपरा आहेत, त्यांचे काटेकोर पालन करण्याकडे त्यांचे विशेष लक्ष असते. आदिवासी गावाचा गावगाडा अगदी वेगळ्या प्रकारचा आहे. म्हणजे वेगळी कामे करणारी माणसे एकाच ज्ञातीतील असतात हे वैशिष्ट्ये आहे. चार पाच गावे मिळून सुतार, कुंभार, चांभार आदीना जोडून घेतलेले असते. प्रसंगोपात्त त्यांच्या वाचून अडू नये म्हणून या कौशल्याची कामे शिकलेली माणसे त्या त्या जमातील असतात. घर बांधणे, शाकारणे, कणग्या, रांजण घालणे, अवजारे बनविणे, दोर वळणे, इ. कौशल्ये जमातीतील लोकांनी आत्मसात केलेली आढळतात. सामाजिक जीवनाच्या संदर्भात रोटीबेटी व्यवहार, कुटुंब संस्था, जन्मप्रथा, विवाहप्रथा व मार्तिक प्रथा विचारात घ्याव्या लागतील.

आदिवासी समाजात विचार प्रथांच्या संदर्भात पुढील वैशिष्ट्ये आढळतात. वराने वधूकडे 'देज' देण्याची प्रथा दिसते. यात क्रय विवाहप्रथा आहे असे म्हणता येईल. कारण वधूची जननशक्ती, श्रमशक्ती पाहून 'देज' दिले जाते. काही वेळा कातकरी, ठाकर इत्यादीमध्ये हे देज न परवडण्याजोगे असते. वारली जमातीत धान्य, दागिने, जनावरे, कपडे वगैरे स्वरूपात हे 'देज' आढळते. थोड्या फार फरकाने ते इतरही जमातीत दिसते. सेवा विवाहात देज देण्याची ऐपत नसेल तर 'घरोटी' किंवा 'खांदाट्या' राहण्याची प्रथा

दिसते. आतेमामे, चुलत, मावस भांवडे, दीरभावजय, मेहुणा, मेहुणी, मामा भाची, जावई, विधवा सासू अशा विवाहांचेही नमुने असतात. कुटुंबसंस्था भक्कम ठेवता यावी एवढी सोय यामध्ये पाहिली जाते. विनिमय विवाह किंवा साटेलोटे हाही प्रकार आढळतो. अपहरण विवाह, वरपरीक्षा विवाह, सहपलायन, दृढागमन किंवा घरगुती प्रकार असे पारंपारिक विवाह प्रकार सर्वमान्य ठरतात. महाराष्ट्रात कोळी, ठाकर, गोंड यात बहुपत्नीकत्वाची चाल मोठ्या प्रमाणात आढळते. दीर्घ आजार, नपुंसकत्व, निष्क्रीयता, व्यभिचार इ. कारणावरून काडीमोड घडू शकते. चेटूक, झाल्याने मोठ्या प्रमाणावर विवाह मोडलेले दिसतात.

जन्मप्रथेत बालजन्माचा सोहळा नाचगाण्यांनी, दारुपिण्याने साजरा होतो. पाचवीपूजा, जावळविधी यांना महत्व आहे. दृष्ट लागू नये म्हणून अनेक तोडगे अपत्य व बाळंतीण यांच्यासाठी केले जातात.

त्यांच्यात मृत्यूविषयीचे भय आणि विचित्र समजुती आजही प्रचलित आहे. उदा. प्राण जाताना दारे उघडून टाकणे, प्रेत जाळणे किंवा पुरणे दोन्ही प्रकार दिसतात. प्रेतसंस्कार स्थळी बळी देण्याची प्रथा आढळते. सर्वसामान्यपणे महाराष्ट्रात बहुजन समाजात असलेली मर्तिक प्रथा आदिवासींमध्ये आढळते. 'गोंड' आदिवासींमध्ये 'कोज्जी' नावाचा एक विधी आढळतो. मृताची स्मारके करण्याची प्रथा आहे.

विवाह, जन्म, मार्तिक या तीनही प्रसंगी गाणी म्हणणे अति महत्वाचे मानले जाते. गाण्यांना मंत्रसामर्थ्य असते.

आदिवासींच्या गावगाड्याचा विचार केला तर महाराष्ट्रात आदिवासी वस्त्या सलग पट्याच्या आहेत. त्यात गावेच्या गावे विशिष्ट आदिवासी समाजाची असतात. एकाच वंशाच्या विस्तारातून गाव निर्माण झालेलेही आढळते. इतरत्र महाराष्ट्रात जी ग्राम व्यवस्था दिसते तीत अठरापगतड जातींचे (व्यवसायाचे) लोक एकत्र आलेले दिसतात. आलुतेबलुते पहावयास मिळतात. गावपंचायतीत सर्वांचे प्रतिनिधीत्व पूर्वापार चालत आलेले दिसते. एवढेच नव्हे तर मोठ्या गावामध्ये एकेका आळीत एकेक जात आढळते. त्याची एक व्यवस्था पूर्वापार चालत आलेली दिसते. ज्याचे तो कामधंदा करतो. आदिवासींची ग्रामरचना अशी दिसत नाही. वर उल्लेखिल्याप्रमाणे आपल्या गरजा भागविण्या पुरती कौशल्ये त्याच जमातीतील लोकांनी संपादन केलेली असतात. त्यामुळे गाव म्हणजे एक ज्ञाती कुटुंब असते. गावे किंवा वस्त्या, पाडे म्हणता येतील अशी गावे असतात. मात्र आदिवासीच्या सलग गावांमध्ये अन्य क्षेत्रांच्या सीमावर्ती मोठ्या गावात जो गावगाडा असतो त्यातील लोकांचा उपयोग करून घेतला जातो. या गावातील

लोकांनी आपापसात वतना सारखी आदिवासींची गावेही वाटून घेतलेली दिसतात. मात्र हे नेमके कोणत्या काळात घडले असावे हे सांगता येत नाही. अगदी 'जोशी' संस्थेपासून ते चर्मकारांपर्यंत सर्व लोक या पद्धतीत सहभागी असतात; परंतु या गावगाड्याच्या बाहेरच्या स्वयंपूर्ण आदिवासी वस्त्या गावे, गावगाड्यावर अवलंबून राहात नाहीत.

बाजारहाट, व्यापार, उदीम या निमित्ताने महाराष्ट्रातील अशा सीमावर्ती ग्रामीण व शहरी जीवनाशी आदिवासींचा संपर्क असतो. जत्रायात्रांतून तो मोठ्या प्रमाणावर येतो उदा. महामोगी, वणी, वज्रेश्वरी इ. ठिकाणाच्या यात्रा पाहाव्यात. आदिवासींच्या स्वतंत्र स्वयंपूर्ण वस्त्या होत्या, तशी राज्ये व राजघराणी देखील होती व त्यांचा संबंध थेट महाराष्ट्रातील राजघरण्यांशी होता हेही लक्षात घेतले पाहिजे. यातूनही व्यापक राजकीय व्यवस्थांमध्ये त्यांना सामावून घेतले असावे. एवढेच नव्हे तर डोंगरी किल्ले हेच राजसत्तेचे बलस्थान होते. त्या काळात आदिवासी राजघराणी त्यावर राज्य करीत होती. मध्ययुगीन भारतात पाटील, देशमुख इ. वतने आदिवासींकडे चालत आलेली असावीत असा तर्क केला. तर परंपरेने त्याच त्या घराण्यांकडे अशी सत्ता का आली, याचा विचार करावा लागतो आणि त्यातून प्राचीन भारततही प्रामुख्याने हीच राज्ये असावीत का? त्यांचे स्वरूप काय असावे? या विषयी तर्क बांधता येतो. आपले वंश चंद्र, सूर्य, नाग यांच्याशी जोडलेले असल्याचे सूचित केले जाते (लोकसाहित्यातून) तेव्हा हा तर्क बळावतो.

स्वातंत्र्योत्तर काळात संबंध आदिवासी पट्ट्यात आमूलाग्र बदल होणे अपरिहार्य होते आणि तसा तो झालाही. स्वातंत्र्यलढ्यात आदिवासींचा मोठा सहभाग होता हेही आता स्पष्ट झाले आहे. शिक्षणाचा सार्वत्रिक प्रसार, राखीव जागा, वसतिगृहांच्या सोयी, सर्वोदयी व हिंदुत्ववादी अशा संस्थांनी तसेच आदिवासींसाठी स्वतंत्रपणे काम करणाऱ्या संस्थांनी आदिवासी समाजाची राजकीय व सामाजिक जागृती मोठ्या प्रमाणावर केली आहे असे दिसते. आज महाराष्ट्रात सर्वदूर ज्या गुणदोषांसह पक्षीय राजकारण ग्रामपंचायती-पासून लोकसभेपर्यंत सुरू आहे. तसेच राजकारण हिरीरीने आदिवासी पट्ट्यात सुरू आहे हे पाहून आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

आदिवासींचे सामाजिक जीवन त्यांच्या त्यांच्या सोयीने निकोप व प्रदूषणरहित होते असे म्हणता येते. ते तसे आज नाही. यात खूप बदल झाला आहे. आता पृथकपण, वेगळेपण नाहीसे होते आहे. हे चांगले की वाईट काळावर सोडून देणे इष्ट.

आदिवासींचे आर्थिक जीवन, नोकऱ्यांची उपलब्धी, दळणवळणाची साधने, सहकारी प्रणाली, इरिगेशनची सोय आणि वन्य वस्तुंचा मोठा व्यापार या मुळे आमूलाग्र बदलते आहे. घरेदारे, कपडेलत्ते, राहणीमान इ. सर्व गोष्टींमध्ये अगदी पाण्या विजेपासून, फोन-

फॅक्सपर्यंत साधनांच्या गर्दीत इतरांप्रमाणे आदिवासीही आता गोवला गेला आहे. प्रमाण इतर समाजाच्या तुलनेत कमी असले तरी परिवर्तनाचा झपाटा एवढा आहे की, इतरांच्या पुढे जाण्याची शक्यता, अवघ्या काही वर्षांच्या अवधीत घडू शकेल.

भौतिक प्रगतीबरोबर सामाजिक प्रगती होत असताना मनात सामाजिक विषमतेची प्रामुख्याने स्पृश्यास्पृश्यतेची कटुता नसल्याने सामाजिक जीवनात घर्गविहीन व जातीविहीन,समाज निर्मितीचे स्वप्न साकारण्याचे सर्वंकष पुढारपण नजिकच्या काळात आदिवासींकडे गेल्यास आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

६. भाषा, वाङ्मय व पारंपरिक कलाजीवन आणि विद्या

शिक्षणाच्या प्रसाराबरोबरच आदिवासींच्या भाषांचा पद्धतशीर अभ्यास होऊ लागलेला आहे. भाषाभ्यासातून या भाषा प्रामुख्याने प्राकृतभाषांच्या स्वरूपात त्या त्या प्रांतातील भाषांच्या उपभाषा म्हणून मानता येणे शक्य आहे. प्रत्येक जमातीची स्वतंत्र रूप असलेली भाषा असली तरी; धाटणी कळली की इतरांना सहज समजू लागते. व्युत्पत्तीच्या दृष्टीने या भाषा आदिमता सिद्ध करतात असे लक्षात येते. मानववंशशास्त्राच्या दृष्टीने या भाषांचा अभ्यास करता येतो. ग्राम आणि नगरात राहाणाऱ्या भारतीय समाजाशी, जंबुद्वीप म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या प्राचीन भारतीय समाजाशी या भाषांची नाळ जोडलेली आहे असे लक्षात येत आहे. प्राचीन भारतीय भाषांचे मूळ या भाषांमध्ये असल्याचे सूक्ष्म अवशेषातून पाहता येते. मराठीच्या संदर्भात एक निरीक्षण उल्लेखनीय म्हणून देता येईल 'ज्ञानेश्वरी' सारख्या ग्रंथातील भाषेची बरीच रूपे आजच्या ठाकरी बोलीत आढळतात. यावरून आदिमतेकडे जाण्याचा मानववंशशास्त्रीय मार्ग जसा खुला होतो. तसेच आदिवासींविषयीच्या अनेक वितर्कांना तपासून पाहण्याची वेळ येते. उदा. आदिवासींची संस्कृती पृथक आहे का? महाराष्ट्र संस्कृतीपुरती विचार केल्यास आदिम समाजाची संस्कृती हा महाराष्ट्र संस्कृतीचा गाभा आहे हेच स्पष्ट होते. समग्र भारतीय संस्कृतीची चर्चा केली तर सानेगुरूजींनी मांडलेल्या भारतीय संस्कृतीचाही ही संस्कृती गाभा आहे असे विधान करावे लागते.

आदिवासींचे कलाजीवन विचारात घेतले तर दोर वळणे, टोपल्या विणणे, जाळी विणणे, घरे तयार करणे येथ पासून ते चित्र, शिल्प, नृत्य, नाट्य इ. सर्व प्रकारच्या कला क्षेत्रात त्यांचा संचार आहे. आदिवासींची दैनंदिन ग्रामजीवन व कृषीजीवन यांच्या गरजा पूर्ण करणाऱ्या कलांचा विचार प्राथमिक स्वरूपातील गरजेपुरत्या कौशल्याधिष्ठित कला अशा तऱ्हेनेच करावा लागेल.

वाङ्मयकलेचा विचार करता मात्र आदिवासी लोकगीते, कथा, मंत्रतंत्र, वाक्प्रचार म्हणी इ. गोष्टी जीवनव्यापी समग्रतेने आणि मंत्र सामर्थ्याने प्रकटतांना दिसतात. आदिवासी लोकसाहित्याचे संकलन, संपादन व चर्चा आता विपुल प्रमाणात झाली आहे, होत आहे. मानवाच्या आदिम जीवनापासून अत्युच्च मानवी सांस्कृतिक मूल्यांसह हे वाङ्मय मौखिक परंपरेने प्रचलित आहे. आदिम जीवनाचे अवघे प्रकटीकरण केवळ या मौखिक परंपरेतूनच प्रदर्शित होते. मानवी मूल्यांची आदिम आणि चिरंतन संवेदना या मौखिक परंपरेतून प्रकटते हेच या वाङ्मयाचे वैशिष्ट्य होय. या लोकवाङ्मयात शिव्यां, हिडीसपणा, कंटाळवाणा भाग प्रचंड प्रमाणात आहे. हेही खरे. परंतु मुक्त आनंद देणारा, सांस्कृतिक जीवन दृढपणाने, श्रद्धेने आणि प्रेममयतेने प्रकटविणारा भाग त्या पेक्षा कितीतरी प्रचंड आहे. निसर्गावलंबी मानवी जीवनातील सौदर्यभावना अतिशय निखळ स्वरूपात या लोकवाङ्मयात प्रकटलेली दिसते. लोकसाहित्य समिती महाराष्ट्र राज्य, विविध विद्यापीठे, लोकसाहित्य संशोधन मंडळ, साहित्य संस्कृती मंडळ आणि वैयक्तिक काम करणारे अनेक अभ्यासक यांनी हा खजिना सर्वांसाठी खुला केला आहे.

आदिवासी नृत्ये हा भाग अलिकडे प्रदर्शनीय झालेला दिसतो. चित्रपटामध्ये आणि अगदी शासकीय प्रदर्शनीय उपक्रमामध्ये 'मालमसाला' पुरविण्यासारखे रंगत आणण्याचे काम या नृत्यांमुळे घडते आहे. महाराष्ट्रात ठाकरांचा कोंबडनाच किंवा कांबडवणा, तराफाचे नृत्ये, फेरांची व साखळयांचे नृत्ये, टिपऱ्या, लेझिम आदी प्रकारची नृत्ये प्रचलित आहेत. विजेच्या चपळाईने चालणाऱ्या या नृत्यांत पुरूषांची नृत्ये, स्त्री पुरूषांची एकत्रित नृत्ये आणि स्त्रियांची स्वतंत्र नृत्ये असे सर्व प्रकार आढळतात. विविध प्रकारची वाद्ये यासाठी प्रंचलित आहेत. निसर्ग, प्राणीजीवन आणि कामजीवन यातील विलोभनीय आकार, शिकार आणि देवदेवतांचे दिव्यत्त्व यांच्या प्रतिमा हे या नृत्याचे वैशिष्ट्ये सांगता येईल, वादन नर्तनाबरोबर गायन हा या नृत्यांचा अविभाज्य भाग आहे. मुखवटा नृत्ये ही भवड्याचा स्वरूपात महाराष्ट्रात प्रचलित आहेत. या शिवाय स्त्रीपुरूषांचे चांदण्या रात्रीचे वेगवेगळे खेळ यांत समाविष्ट करण्यास हरकत नाही.

गंमत खेळ किंवा तमाशा या स्वरूपातील नाट्यप्रकारही आदिवासींमध्ये प्रचलित आहे. जत्रायात्राप्रसंगी नाट्यप्रकार मोठ्या हौसेने हौशी सादर करताना दिसतात.

घरावरील नक्षीकाम, रांगोळी चित्रे, फुलांच्या विविध आकृत्या, औजारांवरील आकृत्या इ. स्वरूपातील चित्रकला पहावयास मिळते.

एकूण साहित्य 'संगीत' कला यांच्या मौखिक किंवा पारंपरिक लोकपरंपरा आदिवासींनी जतन करुन ठेवल्या आहेत.

आदिवासी साहित्य म्हणून गेल्या पंचवीस वर्षांत स्वतंत्र विचार होऊ लागला आहे. आदिवासी साहित्य संमेलने भरु लागली आहेत. आधुनिक मराठी साहित्यातील कथा, कादंबरी, नाटक, कविता, ललितगद्य, वैचारिक वाङमय आदी सर्व प्रकार या गटातील साहित्यिक आज हाताळताना दिसतात. यांत आदिवासी समाजातील जन्माने आदिवासी असलेले साहित्यिक जसे आहेत तसेच आदिवासी नसलेले साहित्यिक मोठया प्रमाणावर आहेत.

आदिवासी विद्या म्हणून ज्यांचा उल्लेख करावा लागेल त्यात मंत्रतंत्र, जादू टोणे यांच्या परंपरा आणि वैद्यक यांचा स्वतंत्र उल्लेख केला पाहिजे. आयुर्वेदाची संपूर्ण परंपरा ही आदिवासी जीवनाची देणगी आहे असे म्हणता येईल. एवढी ही परंपरा श्रीमंत आहे. तेवढ्याच मोठ्या प्रमाणात काळीविद्या किवा मंत्रतंत्र, जादूटोणे या विद्या अतिशय विश्वासाने आजही प्रचलित दिसतात. त्या विषयीची एक गूढ भीतीही सर्व समाजात दिसते. वैद्यक आणि ही विद्या अनेकदा हातात हात घालून वावरताना दिसते. हा एक स्वतंत्र्य संशोधनाचा विषय आहे. महाराष्ट्र सांस्कृतिक जीवनावरही या विद्यांचा मोठा प्रभाव आहे.

७. आदिवासींचे सांस्कृतिक योगदान

संस्कृती म्हणून आपण ज्या घटकांचा विचार करतो. त्या घटकांच्या संदर्भात एकूण आदिवासी जीवनाची अगदी त्रोटक उल्लेखासह चर्चा जरी वर आलेली असली तरी या उल्लेखांमधून हे अगदी स्पष्ट होते. की, एकूण महाराष्ट्र सांस्कृतिक जीवनातील सात्त्विक प्रवृतीची, मानवतेची, सांस्कृतिक परंपरा आदिवासींच्या सांस्कृतिक जीवनाने दृढ व बलिष्ट झाली आहे. महाराष्ट्राची पुरोगामी परिवर्तनाची अपेक्षा आदिवासी समाज जीवनातून पुढे येणारी सर्व क्षेत्रांतील नेते मंडळीच पूर्ण करू शकतील अशी आशाही व्यक्त करण्यास हरकत नाही.



१७. गोमन्तकीय लोकसंस्कृती

- विनायक विष्णू खेडेकर

पर्यावरणीय संस्कृती

लोकसंस्कृती असे म्हणत असताना परंपरांवर आधारलेली, विधी, यातुक्रिया, दैवत संकल्पना, अन्न, आहारपद्धती, भाषा अशा जीवनातील यच्चयावत घटकांचा समुच्चय; तो प्रदेश, तेथील परिसर-निसर्ग यांच्याशी समन्वय, लोकांची, समुहाची जीवन पद्धती आणि समूहमनाची भावाभिव्यक्ती यावर अधिष्ठित धारणा येथे अभिप्रेत आहे.

गोमन्तक - गोवा

गोमन्तक हा शब्द गोधन सूचित करणारा मानला जातो. गोपराष्ट्र, गौवराष्ट्र अशी काही संबोधने या प्रदेशाला दिलेली आढळतात. ही संबोधने महाभारतकालीन प्रभासपट्टणावरील यादवी संहारातून वाचून या प्रदेशात येऊन राज्य करणाऱ्या भोजकुळांमुळे नंतर आलेली आहेत.[२]

कुळमी-वेळीप, गावकार ही आदिम जमात या प्रदेशात प्रथम स्थिरावली. या जमातीच्या मौखिक परंपरा कथागाथांमधून या प्रदेशाला गाउंडखंड, गाउंडदेश, गोवंडदेश असे संदर्भ आढळतात. गोवंड शब्दाचा अर्थ संरक्षक कवच तद्वत ओवणे-गुंथणे असाही आहे. त्यावरून गाउंड गोउंड – गोवा अनेक गावांचा मिळून बनलेला प्रदेश, ही प्राकृत, म्हणजे नैसर्गिक व्युत्पत्ती अधिक योग्य वाटते.

निरनिराळी सांस्कृतिक रूपे आज गोव्यात दिसत असली तरी, काही शतकांचा काल हा प्रदेश पोर्तुगीज राजसत्तेखाली असला तरीही, या प्रदेशात आढळणारे संस्कृतिरूप संपूर्ण कोकण प्रदेशाचे आहे. महाराष्ट्र व कर्नाटकाचे आहे. तद्वत अस्सल भारतीयही आहे. महत्त्वाचा भाग असा की, गोव्याची दैवत संकल्पना "समग्र दक्षिणेची सांस्कृतिक परंपरेची रहस्ये उलगडण्यासाठी उपकारक ठरू शकते." असे डॉ. रा. चिं. ढेरे म्हणतात.[३] असे असून सुद्धा गोव्याला त्यागराज, बसवेश्वर किंवा राणी चेन्नम्मा, वा टिपू सुलतानही माहितीत नाही, पण झांशीची राणी लक्ष्मीबाई किंवा अहिल्याबाई होळकर आणि संत ज्ञानेश्वर, तुकाराम यांचाच परिचय अधिक आहे. भाषेतील काही कानडी शब्द व काही ग्रामनामे - जी दक्षिणी राजसत्तांच्या प्रभावातून आलेली आहेत, सोडली तर गोव्यावर अधिराज्य करते आजही ती मराठी संस्कृतीच.

सांस्कृतिक सीमारेषा

गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीचे विवेचन करत असताना आजच्या राजकीय सीमारेषांनी निबद्ध प्रदेशाची संस्कृती पहावयाची आहे. वास्तविक कोणत्याही प्रदेशाच्या राजकीय वा भौगोलिक सीमारेषा या सांस्कृतिक सीमारेषा कधीच नसतात. गोव्यापुरते बोलायचे तर प्राचीन गोमन्तक, शेजारील महाराष्ट्र व कर्नाटक अशा दोन्ही राज्यांतील नऊशे गावांचा समुच्चय आहे. सांस्कृतिक गोमन्तक म्हणता येईल असा हा विस्तीर्ण प्रदेश. या सांस्कृतिक गोमन्तकाच्या प्राचीन सीमारेषा दक्षिणेकडे अंकोला व गोकर्ण यामधील गंगावळी वा गंगोळी नदी व उत्तरेकडे कुडाळ व कणकवली यामधील आजरा नदी; पूर्वेला सह्याद्री पर्वतांच्या रांगा व पश्चिमेला अरबी समुद्राचा विशाल सागरतीर अशी या प्राचीन गोमन्तकाची भौगोलिक परिस्थिती आहे [१] हे मत मान्य झालेले असले तरी घाटमाथ्यावरील प्रदेशाच्या प्रत्यक्ष फिरून केलेल्या क्षेत्रीय अभ्यासात मला असे आढळून आले की, कारवार जिल्ह्यातील जोयडा तालुक्यातील काही गावे व बेळगाव जिल्ह्याच्या खानापूर तालुक्यातील काही गावांमधूनही गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीच्या अनेक पाऊलखुणा आढळतात. पुन्हा गोव्याचे दक्षिण व उत्तर असे दोन स्थूल भेद लोकसंस्कृतीच्या अभ्यासात दिसून येतात. यातील दक्षिण गोव्यावर दक्षिणी किंवा द्रविड संस्कृती आणि उत्तर गोव्यावर आर्य (तथाकथित) वा मराठी संस्कृतीचा प्रभाव दिसून येतो.

वर निर्देशित केलेली प्राचीन गोमन्तकाची संकल्पना म्हणजे सत्यस्थिती असल्याचे संदर्भ खालील घटकांतून आढळतात. संपूर्ण गोव्याचे संस्कृतिविशेष, या प्रदेशाची अस्मिता आणि सांस्कृतिक चित्र पूर्णतः स्पष्ट करणारे असे खालील घटक सांस्कृतिक गोव्यात आढळतात.

१. 'घुमट' हे मातीचे बनवलेले तालवाद्य. जातिधर्मनिरपेक्ष असे हे वाद्य वाजते. जेथे घुमट वाजते तो गोवा.

२. 'मांड' ही सांस्कृतिक संस्था संकल्पना.

३. 'धालो' हा महिलांचा लोकोत्सव.

(वरील तिन्ही घटक प्रथमतः कुळमी जमातीची अभिव्यक्ती असून मागाहून ते गोव्यात सर्वत्र पसरले.[४])

४. देवचार ही अतिमानवी दैवतशक्ती, संकल्पना व पूजापद्धती.

५. 'शिगमा' या लोकोत्सवातील विधी आविष्करण पद्धती.

६. 'वेताळ' हे लोकदैवत. (याला पूर्वजदैवत मानण्यात येते.)

७. 'वारूळ' प्रतिकात 'सांतेर' नावाने भूमीदेवता, शक्तिरूपाची पूजा.

८. 'तरंग' हे देवता प्रतीक.

९. दशावतार विषयक लोकनाट्यातील संकासूर व मत्स्यावतार या दोन पात्रांचे महत्त्वपूर्ण स्थान.

वरील परंपरांनी गोमन्तकाचे सांस्कृतिक जीवन एकसंघ राखले असे म्हणता येते. यांतच विविध स्त्रोतांना आपल्यात समाविष्ट करून घेत गोमन्तकाची अस्मिता जपण्याचे कार्य येथील लोकजीवनाने केले व यांतूनच गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीचे स्वतंत्र रूप सिद्ध झाले. या स्त्रोतातील विविध छटा - घटक यांचे पृथक्करण करणे शक्य नसले तरी काही महत्त्वपूर्ण प्रकृतीचा अभ्यास येथे करावयाचा आहे.

सांस्कृतिक सीमारेषांच्या संदर्भात इथे महाराष्ट्राचा उल्लेख अपरिहार्य आहे. या महाराष्ट्राचा विस्तृत आणि तुलनात्मक अभ्यास मी केलेला नसल्याने सविस्तर विश्लेषण करता येणार नाही, परंतु ढोबळ मानाने महाराष्ट्रातील काही भागांसाठी शोधयात्रेचं प्रस्थान ठेवल्यानंतर जाणवले, त्यानुसार महाराष्ट्रात प्रमुख सांस्कृतिक विभाग दिसून येतात. ते कोकण, पश्चिम महाराष्ट्र, मराठवाडा, खानदेश, विदर्भ असे आहेत. यातील प्रत्येक विभागाला स्वतःची अशी सांस्कृतिक अस्मिता आहे.

भौगालिकदृष्ट्या अत्यंत छोटा असलेला, महाराष्ट्रतील एखाद्या जिल्ह्याएवढेही क्षेत्रफळ वा लोकसंख्या नसलेला गोवा हा प्रदेश आहे. परंतु या चिमुकल्या प्रदेशाचे सहा सांस्कृतिक विभाग पडलेले दिसून येतात. यांत द्रविडी संस्कृती, यादव संस्कृती, पोर्तुगीजांचा प्रभाव असलेली मिश्र संस्कृती, दक्षिणेतून स्थलांतरीत अशी, उत्तरेकडील सांस्कृतिक अवशेष जाणवणारी आणि शेजारील महाराष्ट्र वा मोगलांचा प्रभाव असलेली अशी संस्कृतिरूपे आढळतात. मात्र या सर्वच विभागातून मराठी संस्कृती दिसून येते. विविध संकल्पनांनी युक्त व वैशिष्ट्यपूर्ण अशी ही रचना आहे. वरील सहा सांस्कृतिक विभागांतील भेद जाणवण्या इतपत स्पष्ट आहेत. मात्र ते अभ्यासकाच्या नजरेने टिपावयाचे आहेत. (उपरिनिर्दिष्ट महाराष्ट्रतील सांस्कृतिक परिस्थितीबाबत हेच विवेचन लागू पडते)

पोर्तुगीज, धर्मांतर

गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीच्या अभ्यासात एका महत्त्वपूर्ण गोष्टीचा उल्लेख अत्यावश्यक आहे. ''गोवा साडेचारशे वर्षे पोर्तुगिजांच्या अंमलाखाली होता. येथे हिंदूंचे

सामुदायिक धर्मांतराद्वारा ख्रिस्तीकरण करण्यात आले. गोव्यावर पश्चिमी संस्कृतीचा विशेष प्रभाव दिसून येतो.'' अशा समजुती व कल्पना गोव्याबाहेर सर्वत्र प्रचलित आहेत. आणि दुर्दैवाने शासकीय धरून, पर्यटनासारख्या सर्व स्तरांवर अशा बिनबुडाच्या समजुतींमधून या कल्पनेचे वा संकल्पनेचे भरण-पोषण केले जाते. वस्तुतः संपूर्ण गोमन्तक ४५० वर्षे इतका कांल पोर्तुगिजांच्या अंमलाखाली कधीही नव्हता. शेवटचा भूभाग इसवी सन १७८८ मध्ये पोर्तुगिजांनी ताब्यांत घेतला. पोर्तुगीजांनी केलेले सामुदायिक आणि बळजबरीचे धर्मांतर, सांस्कृतिक विध्वंस या घटना फक्त तिसवाडी, बारदेश, साष्टी आणि मुरगाव या तालुक्यात इसवी सन १५१० ते १५४३ या कालावधीत पोर्तुगीजांनी घेतलेल्या प्रदेशातल्या आहेत. या पुढील तालुक्यांवरचा पोर्तुगीजांचा अंमल इ.स. १७६३ चा आहे, आणि या व इतर भागांवर पोर्तुगिजांच्या धर्मसत्तेनं विध्वंस केला नाही ही वस्तुस्थिती आहे. या चार तालुक्यांत पोर्तुगीज राजसत्ता व धर्मसत्तेनं उच्छाद मांडला. येथील हिंदूंवरही अन्यायकारक अशी सांस्कृतिक बंधने आली असे असूनसुद्धा ख्रिस्ती जनजीवनात व इतरत्रही गोमन्तकीय संस्कृती अविच्छिन्न, अक्षुण्ण राहिली हे सत्य आहे. एखादी गोष्ट बळजबरीने वा शस्त्रांच्या धाकाखाली दाबून ठेवायचा प्रयत्न केला तरी ती लोकमानसात जिवंत राहते. आणि संधी मिळताच उफाळून वर येते हे याचे प्रमुख कारण. खेरीज या संदर्भात काही ख्रिस्ती धर्मगुरूंशी चर्चा केल्यानंतर समजलेली कथा विस्मित करणारी आहे.

लोकांना ख्रिस्ती धर्म स्वीकारावा लागला. मानसिक तयारी नसताही बाह्यरूपानं त्या धर्माचं आचरण त्यांना करावं लागलं. हा धर्म परकीय तर होताच, पण परदेशी होता. येथील परिसराला, निसर्गचक्राला अत्यंत प्रतिकूल अशी बरीच धर्माचरणे त्यात होती. त्यामुळे धर्मांतरीत जनसमुहांच्या जीवनात एक सांस्कृतिक पोकळी निर्माण झाली. त्यांच्याकडे ना सांस्कृतिक क्रिया राहिल्या, ना रंजनाची साधने वा आविष्करणे. जुन्याचा त्याग करवत नाही. व नव्याचा स्वीकार शक्य नाही. आणि त्यामुळे आहार, निद्रा, भय, मैथुन अशा तऱ्हेचं पशुवत जीवन जगण्याची पाळी या धर्मांतरितांवर आली. यांतील काही सुबुद्धांनी अखेर धर्मसत्तेकडे याचना केली की, आम्हाला आमची सांस्कृतिक अभिव्यक्ती करण्यांचं स्वातंत्र्य द्या. इतिहास सांगतो की, यातील काही ख्रिश्चनांनी या सांस्कृतिक आस्थेपोटी दुसऱ्या तालुक्यांतून स्थलांतर केले. यात बव्हंशी गावडा हा शेतकरी व खारवी हा मच्छीमार समाज होता. शेताच्या लावण्या बंद पडल्या, मच्छीमारी बंद झाली. त्याचा परिणाम सरकारी तिजोरीवरही महसूल न मिळण्यात होऊ लागला. तेव्हा अखेर धर्मसत्तेला यापुढे मान झुकवावी लागली. संदर्भ संकल्पना बदलून त्यांना सांस्कृतिक स्वातंत्र्य देण्यात आलं. विधींच्या आचरणावरील बंधने उठवण्यात आली. आणि अशा

काही कुटुंबांना त्यांच्या मूळ गावी आणण्यात आले. परिणामस्वरूप ख्रिस्ती धर्माला मान्य नसलेल्या किंबहुना धर्माशी संबंधित नसलेल्या अनेक संस्कृतिसंकल्पना या प्रदेशांतील लोकजीवनात अभंग राहिल्या. उच्चभ्रू वर्ग - जो सदैव राजकर्मधर्मानुयायी असतो; अशा गोव्याच्या एकूण लोकसंख्येत १० टक्क्यांपर्यंत असलेल्या, व त्या काळच्या शहरी म्हटल्या गेलेल्या विभागात राहणाऱ्या ख्रिस्ती कुटुंबाखेरीज लोकसंस्कृतीच्या संपूर्ण स्तरांवर धर्मांतरितांच्या मूळ संस्कृतीच्या विविध धारणा, संकल्पनांचे आचरण, आविष्करण होऊ लागले. फक्त धर्म, देवदैवत विषयक संदर्भ तेवढे बदलण्यात आले. हे ज्यांच्याबाबत घडले ते बामण व चारडे-ब्राह्मण, क्षत्रिय सोडून इतर सर्व जमातींचे, (धर्मांतरा अगोदरच्या जाती) म्हणजे बहुसंख्य गावडे, खारवी, सुदीर महार, चांभार सुद्धा असे सर्व होते. आणि या जाती जमातींची संस्कृती हीच खरी लोकसंस्कृती.

लोकसंस्कृतीचे रक्षक हेच आहेत. गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीचे प्राचीन व विद्यमान रूप; या अभ्यासातील हा महत्त्वाचा असा एक अध्याय आहे.

ख्रिस्ती धर्माला मान्य नसलेल्या पण सांस्कृतिकदृष्ट्या अविच्छिन्न राहिलेल्या अशा ठळक गोष्टी खालील प्रमाणे आहेत.

१. जातीविषयक संकल्पना. धर्मांतराअगोदरच्या या लोकांच्या मूळ जाती इसवीसन २००२ मध्येही तशाच कायम आहेत. नव्हे, हिंदूंहून अधिक कर्मठपणे हा जातीभेद ख्रिश्चनांत पाळला जातो.

२. घरासमोरचं तुळशीवृंदावन कायम राहिलं. फक्त तुळस जाऊन त्या ठिकाणी क्रूस आला.

३. मंदिरासमोरच्या दीपस्तंभाप्रमाणे स्थापत्यशास्त्रीय बांधणी असलेला मोठा क्रूस चर्चसमोर उभा राहिला. फक्त तेलाच्या दिव्याऐवजी अशा ठिकाणी मेणबत्ती पेटवली जाते.

४. मंदिरांतील चौघड्याप्रमाणे 'चर्चबॅंड' त्रिकाल वाजत होता.
(आज चौघड्यांप्रमाणेच हा बॅंड नामशेष झालेला आहे.)

५. धर्माला मूर्तीपूजा मान्य नाही. परंतु इथे प्रत्येक घरात देवघर असावे त्याप्रमाणे भिंतीवर देव्हारा असतो. त्याला 'अल्तार' म्हणतात. घराशेजारच्या क्रूसाला फुले वाहणे होते. काही वेळा नवस म्हणून.

६. मंदिरातील देवतेची पालखी गावात विशिष्ट दिवशी संचाराला जाणे व घराघरांतून उपहार स्वीकारणे, याप्रमाणेच 'सायबिणींचे पुर्सांव' या नावाने मेरी मातेची मिरवणूक होते.

७. हिंदूंच्या घरांतून गणेश चतुर्थीला जे होते ते सर्व प्रकार म्हणजे प्रभू येशूचा गोठा, तो शृंगारणे, त्यात मातीच्या मूर्ती ठेवणे, करंज्या तयार करून शेजारी पाजारी (धर्म न पाहता) पोचवणे, या क्रिया नाताळात होतात.

८. हिंदूतील सत्यनारायण पूजेसारखा 'लादीन' नावाचा प्रकार क्रुसासमोर होतो. यावेळी उकडलेल्या चण्यांच्या रुपाने प्रसाद वाटण्यात येतो. अनेक जमीनदार मुद्दाम 'लादीन' करुन गावच्या सर्व लोकांना बोलावून जेवण देतात. मात्र काही ठिकाणी 'फेणी' ही स्थानिक दारू व कोंबड्याची 'शागुती' असते.

९. चर्चमध्ये साजरा होणारा 'नोव्हेना' हा प्रकार म्हणजे आपल्या नवरात्राची संपूर्ण प्रतिकृती आहे.

१०. चर्चमधील पाद्र्याची नैमित्तिक प्रवचने संगीत, विनोद, देव-मंत्र-नामघोष अशा पद्धतीने संपूर्णतः कीर्तनासारखी चालतात.

११. नव धान्य आणण्याचा विधी म्हणून अनेक ठिकाणी 'कणसांफेस्त' असा उत्सव होतो. समारंभपूर्वक कणसे कापून आणणे; ती देवाला देणे, लोकांनी धान्य घरी नेणे आदी. विशेष म्हणजे अशा कापून आणलेल्या कणसांतील एक त्या गावच्या मूळ हिंदू देवतेला, ती असेल तिथे नेऊन देण्याचा प्रघात आजही कायम आहे.

१२. निरनिराळ्या कारणासाठी वेगवेगळ्या देवांना नवस बोलण्याची हिंदू प्रथा येथेही पाळली जाते. धर्मातील विविध संत व संतिणींना असे नवस बोलले जातात.

१३. बाळंतिणीच्या खोलीत समई वा पणती पेटवून ठेवणे आहे. नवरा मृत झाल्यास त्याची बायको प्रेतावर आपल्या बांगड्या फोडते. तिला चटईवर बसवतात व डोक्यावर पांढरे कापड घालतात. (प्रतीक रुपाने केशवपन)

१४. 'जागर' नावाचा एक नृत्यनाट्यप्रकार हिंदूप्रमाणे आविष्करणरूप पावतो.

१५. 'शिमगा' या लोकोत्सवाचे 'इंत्रुज' हे दुसरे रूप आहे. हाच कार्निव्हल म्हणून पर्यटकांसाठी सादर होऊ लागला. पण याचे स्वरूप ब्राझिलियन पद्धतीवर आधारलेले होते. या कार्निव्हलमधून अनेक गैरप्रकार विशेषतः तरूण मुलींच्या बाबत घडू लागल्याने शेवटी हा उत्सव ख्रिश्चनांचा नाही असे धर्मगुरुंना जाहीर करावे लागले. 'इंत्रुज' उत्सवाचे संपूर्ण रुप शिमग्याप्रमाणेच मांड ठेवणे, मांड उठवणे, वाद्यपूजा, मेळ घेऊन देवता चर्चसमोर व घराघरांच्या अंगणांतून नाचणे, मांडाला नवस बोलणे, तेथे शेवटी गाराणे करणे, नारळ फोडणे व गूळ कालवलेले खोबऱ्याचे तुकडे उपस्थितांना वाटणे आहे. यावेळची गीते पारंपारिक म्हणजे इसवी सन १५१० पूर्वी होती तशीच आहेत. फक्त देवदेवतांचे संदर्भ बदलेले आहेत.

१६. 'धालो' हा महिलांचा उत्सव ख्रिस्ती गावड्यांच्या बायका खेळतात. संपूर्णतःतसाच.

१७. पितरांसाठीचे श्राद्ध, काकबलीसारखे प्रकार कायम आहेत.

१८. लग्नविधीतील वधूला हिरव्या बांगड्यांचा चुडा भरणे, वर-वधूला तेलहळद लावणेपासून बोहल्यावर बसविण्यापर्यंत सर्व प्रकार होतात. विशेष म्हणजे लग्न वा तत्सम प्रसंगी मांस-मच्छी शिजवली जात नाही; तर सोजी व वडे हे पक्वान्न म्हणून असते, जे संपूर्ण गोव्यात प्रचलित आहे. डुकराचे मांस ख्रिश्चनांत विधीचा भाग म्हणून आहे. परंतु सणासुदीला हे मांस खात नाहीत. गोमांस न खाणारे अनेक ख्रिश्चन गोव्यात आहेत. ('लोकसरिता' या पुस्तकात सविस्तर विवेचन आहे.)

१९. दैवचार, भुते-खेते, बाळंतीण अवस्थेत मृत झालेली आळवत, या सर्व संकल्पना कायम आहेत. त्यांच्यासाठीचे विधीही समान आहेत. श्रध्दा, भ्रम, विश्वास तसेच कायम आहेत.

२०. 'सुंवारी' हा वाद्यवादन प्रकार तसाच आहे. फक्त घुमटाखेरीज 'म्हादले' हे वेगळे वाद्य समेळच्या जागी येते.

संस्कृती रचना

प्रत्येक संस्कृतीची विशिष्ट अशी एक रचना असते आणि तिच्यात तेथील सामाजिक संस्था, संकल्पना, ग्रामरचना आणि वंश, जातीजमाती यावर आधारित अशा मानवसमूहाचे जीवनविषयक दृष्टीकोन एकमेकात गुंफलेले असतात. ते एकमेकांवर अवलंबूनही असतात. यातील एका घटक संकल्पनेत बदल झाला तरी त्याचा परिणाम विशिष्ट संस्कृतीतील त्या विशिष्ट मानवसमूहावर होतो. भिन्न संस्कृती परस्परांच्या सान्निध्यात आल्यानंतर प्रथम त्यांच्यात संघर्ष सुरु होतो. पुढे त्या परस्परांत देवघेव करु लागतात. शेवटी त्या दोघांचे मिळून एक नवीन रूप उदयाला येते. परंपरा हा संस्कृतीचा मर्मबंध आहे. तर आदानप्रदान हे बलस्थान मानावे लागते. कारण लोकसंस्कृती कधीही स्थिर नसते, ती सतत प्रवाही राहते आणि म्हणूनच ती जिवंत असते.

एक महत्त्वाची गोष्ट ध्यानी घेणे आवश्यक आहे. परंपरांचं आचरण, दैवत संकल्पनांतील विधिनिषेध, यातुश्रध्दांतील क्रियाप्रक्रिया आणि याबरोबरच बदलत्या सामाजिक संरचनेमुळे, आर्थिक परिस्थितीमुळे, बाह्यत्कारी बदल यात दिसतात. परंतु सांस्कृतिक धारणा व परंपरांतील बीजघटक कायम राहतात. या बीजघटकांचा शोध म्हणजेच लोकसंस्कृतीचं शोधन, संशोधन आहे. पण शोध या संज्ञेची व्याप्तीही कुठेतरी

थांबते आणि नंतर सूक्ष्म निरीक्षण, चिंतन-मनन याद्वारा लोकसंस्कृतीचे सत्यस्वरुप समजण्याइतपत दर्शन घडू शकते.

परिसरप्रभाव

निसर्गाचा वा परिसराचा प्रभाव अपरिहार्यपणे त्या संस्कृतीरुपात आढळून येतो. समुहाला, समुहाचा उर्जास्त्रोत म्हणजेच या परंपरा असतात. त्या अलिखित असल्या तरी त्यामागील धारणा समुहाच्या मनोव्यापारातून, आचारविचारांतून आणि आहारविहारांतून स्पष्टपणे प्रतिबिंबित होतात. परिसरप्रभाव हे संस्कृतीचे प्रमुख लक्षण आहे. माती, निसर्ग एकूण स्थिरचर घटकांचा परिसर या संज्ञेत समावेश होतो आणि म्हणूनच गोव्यातील जनसमूह, लोकसंस्कृतीचे उपासकत्व स्वीकारलेला समाज कोणत्याही धर्माचा असला तरी गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीशी त्याची नाळ कधीही तुटलेली नाही.

कुळमी जमात गोव्याचे भूमीपुत्र आहेत. यातील ज्या लोकांनी स्थलांतर केले आणि गाव वसविले; शेतीवर आधारित जीवनपध्दतीचा स्वीकार करुन त्यासाठी आवश्यक साधनसामग्रीचा पुरवठा करणाऱ्या इतर दहा बारा जातीजमाती कृषिसमृध्द समाजातून ज्यांनी आणल्या ते गावडे; धर्मांतरानंतर हेच ख्रिस्ती वा कुणबी गावडे झाले. यातील काही कुटुंबांनी पुनश्च हिंदू धर्मात प्रवेश केला. ते नवहिंदू झाले. खेरीज कुळवाडी व गावकार अशा दोन जमातींनीही हे काम केलेले आहे. अपवाद आहे तो कुळागर संस्कृती जोपासणाऱ्या ब्राम्हणांचा. पण यांच्यासकट वरील जमातींनी गोव्याला दिलेलं संस्कृतीविषयक योगदान महत्त्वपूर्ण मानायला हवं. गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीच्या अभ्यासात यांना अग्रस्थान देणे आवश्यक आहे. किंबहुना त्याखेरीज लोकसंस्कृतीविचार पूर्ण होऊ शकत नाही.

लोकसंस्कृतीतील विविध घटकांचा विचार केला तर एक महत्त्वपूर्ण सिध्दांत मांडावा लागतो. धर्म हा व्यक्तीचा असतो, तर संस्कृती जनजातींची, लोकसमूहाची. त्यात प्रादेशिकता असते. ती त्या मातीची संस्कृती असते आणि परिणाम करणाऱ्या शक्तीपासून मुक्त असे जीवन येथे अभिप्रेत आहे. बाह्य विकारांचा परिणाम न होणे, परिसर आणि त्याच्याशी संबंधित नेमनियमांचे प्राणपणाने आचरण करणे याचाच अर्थ सांस्कृतिक प्रदूषणमुक्त धारणा जपणे; हे उपरिनिर्दिष्ट गुणविशेष त्या संस्कृतीत आणि जेथील जनसमूहाच्या सांस्कृतिक गतिविधीत प्रकर्षाने जाणवतात. एक खरे आहे की, फरक असतो वा दिसतो तो प्रादेशिक, परिसर प्रभावातून सिध्द झालेला. बीजघटक सर्वत्रच कायम राहतात. गोव्यात भाकरी खात नाहीत, त्यामुळे सकाळचे दळण नाही. पहाटेला येणाऱ्या जात्यावरच्या ओव्या नाहीत. पण याची कसर लग्नसंस्कारात एक विधी म्हणून

जाते मांडणे, दळण दळणे आणि सोबत ओव्या गाणे होते. जात्याची पूजा, त्याला पाय न लावणे, सूप, केरसुणी, मुसळ, उखळ या बाबतच्या समजुती शुभ-अशुभ भिन्न असेल, पण या वस्तुंची पवित्रता मात्र सर्वत्र समान आहे. कृषिचक्राशी, कृषिवल जीवनाशी संबंधित अशा विविध यातुक्रिया वरवर वेगळ्या वाटत असल्या तरी यातुश्रध्दा सर्वत्र सारख्या आहेत. लोकसंस्कृतीत हे सतत, सर्वत्र जाणवत राहते.

लोकसंस्कृतीतील विविध क्रियांचे आचरण आणि त्यातील आविष्करण परिसरानुगामी असते. किंबहुना परिसर प्रभावातून लोकसंस्कृती समूर्त बनते. इथे 'परिसर' म्हणत असताना त्या विभागाची भौगोलिक परिस्थिती अभिप्रेत आहे. तद्वत तेथील निसर्ग, हवामान, आणि एकूणच सामाजिक संरचना यांचा विचार आहे. एक दोन उदाहरणे या संदर्भात आवश्यक ठरावीत. गोव्याचा प्रदेश सर्वत्र उंच सखल असा असल्याने, हरघडी पाऊल पूर्ण उचलूनच चालावे लागते. याचा परिणाम म्हणून येथील लोकनृत्यांच्या आविष्करणांत पदन्यासावेळी पाय गुढघ्यापर्यंत वर उचलला जातो. अतिसूक्ष्म फरक लक्षात घ्यावयाचा तर 'धालो' या महिलांच्या लोकोत्सवात सागर किनारी अथवा थोड्या समतल प्रदेशात राहणाऱ्या बायका, त्यांचे पदन्यास सरळ असतात, तर जंगल विभागांत राहणाऱ्यांचे पदन्यास अधिक जोशपूर्ण दिसतात.

गोव्याच्या या भौगोलिक रचनेचा परिणाम येथील वाद्यांवर व त्यांच्या वाचन पद्धतीवर दिसून येतो. अत्यंत शांत, सौम्य आणि मनोहारी निसर्ग लाभलेल्या या प्रदेशातील एकूण एक लोकवाद्ये घनवाद्ये आहेत. या उलट सतत दुष्काळी छायेत वावरत असलेला प्रदेश म्हणजेच राजस्थानातील मरुभूमी आहे. गोव्यांत अस्तित्त्वात नसलेले तंतुवाद्य राजस्थानांत मुबलक प्रमाणात आढळते किंवा 'मोरचंग' सारखे अति मृदू स्वरलहरी फेकणारे वाद्य याच प्रदेशात आढळते. माणूस सतत निसर्गाच्या विरुद्ध जाण्याचा प्रयत्न करीत असल्याचे गोवा व राजस्थान या प्रदेशांतील लोकवाद्यांच्या तुलनात्मक अभ्यासात दिसून येते. पण खरे कारण भौगोलिक परिस्थिती हे आहे. समतल प्रदेशांत मृदुस्वरसुद्धा दूरवर पोचतात. परंतु डोंगररांगामधून पलीकडे स्वर पोचवायचा असेल तर तो वाद्य-ध्वनी रौद्र स्वरूपाचा असणे आवश्यक ठरते. वाद्यांची ध्वनी निर्मिती, प्रक्षेपण क्रिया या सतत भौगोलिक परिस्थितीशी जुळवून घेत आलेल्या आहेत हे यातून सिद्ध होते.

अन्न, खाद्यघटक व आहारपद्धती हे लोकसंस्कृतीचे प्रमुख अंग आहे. त्या प्रदेशात जे पिकते तेच त्याचे अन्न ठरते. म्हणून तांदूळ, नारळ, मासे; आहारात यांचे प्रमाण अधिक असलेला गोमन्तकीय आणि घाटमाथ्यावरचा महाराष्ट्रीय यामध्ये फरक आहे.

आहारघटकांतून मानसिकता येते. आणि विहार, विचार त्या मानसिकतेतून निर्माण होतात. गोव्याचा माणूस प्रकृतीने शीतल अशी नाचणीची आंबिल वा तांदळाची पेज पिणारा आहे. या उलट ज्वारीची भाकरी व तिखटजाळ मिर्चीचा ठेचा खाणारा, या दोहोंची मनोवृत्ती संपूर्णतः भिन्न आहे. गोव्यात कुऱ्हाड फक्त लाकडावर चालवण्यासाठी असते. तिचा अन्य उपयोग त्याला माहीत नाही. त्यामुळे कुऱ्हाडीचे घाव घालण्याची भाषाही त्याच्या तोंडून येणार नाही. मी विनोदाने पण चपखल लागू असलेले उदाहरण देतो - 'कानाखाली आवाज काढीन' असे गोव्याचा माणूस कधीही म्हणणार नाही. फार तर 'तुझ्यावर कोर्ट केस करेन' असे म्हणेल 'तुका फारान मार्तलों' (बंदुकीची गोळी झाडून तुला ठार करेन). असा शब्दप्रयोग ग्रामीण भागात अनेक ठिकाणी आढळतो. किमान गोवा मुक्तीपर्यंत तरी अशी एकही प्रत्यक्ष घटना घडल्याचे उदाहरण गोव्यात नाही. पण धमकी देण्यासाठीच केवळ हे वाक्य वापरात आहे. याही संदर्भात परिसरविचार आवश्यक ठरतो. गोव्यात शेतांची, विशेषतः जंगलविभागातील कुमेरी या शेतीपद्धतीची नासाडी रानडुक्कर हा प्राणी करतो. या रानडुक्करांना ठार करण्यासाठी बंदुकीचा वापर साधारणतः सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात सुरु झाला. त्यातूनच वरील वाक्याला धमकीचा अर्थ प्राप्त झाला. येथे हेही नमूद करावयास हवे की, गोव्यातील कुळमी गावडे जमातीत, त्यांच्या वस्त्या असलेल्या अनेक गावांतून शिकार हा विधीचा भाग आहे. त्यातही रानडुक्कर मारणे शुभ मानले जाते. हा प्राणी बहुप्रसव असल्याने त्याच्या मारण्याने पर्यावरणाची फारशी हानी होत नाही. जाणून बुजून गर्भारशी मादी शिकारीत मारावयाची नाही असे संकेत उल्लेखनीय आहेत. गमतीचा भाग असा आहे की, तारवटी या स्थानिक नावाने ओळखली जाणारी लवंगी मिरची सोडली तर तुलनेने या प्रदेशांतील मिरची ही गोड आहे.

दैवत संकल्पना, पूजा पद्धती, विधींचे आचरण, त्यासाठीची साधन-सामुग्री यांचाही विचार आवश्यक आहे. इथे कोणत्याही पूजेसाठी तांदूळ, नारळ व सुपारी आवश्यक असे पदार्थ आहेत. विड्याची दोन पाने व सुपारी हा देवाला ठेवण्यासाठी विडा होतो. परंतु येथील कुळमी या वनवासी समजल्या गेलेल्या जमातीत विड्याच्या पानाऐवजी 'चुन्ना' या रानवनस्पतीची पाने वापरली जातात. या विवेचनामागचे सार असे आहे की, विशिष्ट प्रदेशातील जनजातींची सांस्कृतिक धारणा, सामाजिक संरचना आणि त्यातून निर्माण होणारी मानसिकता या साऱ्यांवर परिसर प्रभाव असणे ही सहज क्रिया आहे. समूहमनाच्या भावविश्वाच्या अभिव्यक्तीची स्थाने समान आचरणामध्ये वा आविष्करणसंबद्ध कार्यकारण समान पण अभिव्यक्ती स्वरुप भिन्न अशी ही व्यवस्था आहे.

समान गुणसुत्रे

गोवा व महाराष्ट्र या प्रदेशातील लोकसंस्कृतीतील समानगुणसुत्रे शोधायचा प्रयत्न वास्तव ठरणार नाही. याची कारणे वर दिलेलीच आहेत. काही गोष्टींचा नाममात्र उल्लेख येथे आवश्यक वाटतो.

१. फुगडी हा महिलांच्या नृत्याचा प्रकार गोवा व महाराष्ट्रात समान आहे. पदन्यास, हालचाली, भावमुद्रा यातून प्रादेशिक फरक जरुर जाणवतो. पण या नृत्यातील बीजघटक कायम राहतात. गोव्यात फुगडीच्या अशा २७ प्रकारांची मी नोंद केली. 'नागडी फुगडी' हा वेगळा प्रकार गोव्यात आहे. (प्रत्यक्ष पहायला मिळत नाही) गणेशचतुर्थीच्या उत्सवात गणपतीसमोर आजूबाजुची दारे बंद करुन नवस असलेल्या बायका चक्क निसर्गावस्थेत फुगडी खेळतात. त्वचारोग, संतती न होणे यासाठी विशेषतः या फुगडीचा नवस होतो. काही जमातीत भाद्रपद महिन्यात 'दिश्टागौर' असं एक व्रत होतं (विदर्भातील ज्येष्ठागौरीप्रमाणे) या व्रतात गौरीसमोर नागडी फुगडी घालणे हा विधीचा भाग आहे. (सहज माहिती म्हणून या व्रतात देवीच्या रात्रीच्या नैवेद्याला फेणी ही स्थानिक दारू व सामीष पदार्थ असतात. यात खेकडा, गोड्या पाण्यातील मासळी, कोंबडा, बोकड यांची सागुती-मटण हे पदार्थ हवेत. आरत्यांसाठी आलेल्या लोकांनी लगेच तेथून निघावं न पेक्षा दारुसकट सर्व पदार्थांचा प्रसाद म्हणून स्वीकार करणे आवश्यक आहे. हे लोकसंस्कृतीचेच अंग आहे).

२. महाराष्ट्रातील बोहडा वा आखाडा, चैती ह्या नावानं ओळखला जाणारा मुखवट्यांचा नृत्यनाट्याचा प्रकार आणि तसाच होणारा, पेरणी जागर हा गोव्यातील रुपडी धारण करुन केला जाणारा प्रकार यात खूपच साम्य आहे.

३. रत्नागिरीतील 'खेळे' (ज्यावरुन **घाशीराम कोतवालची** रचना झाल्याचे सांगितले गेले) याहून अधिक प्रभावी असा 'रणमाले' हा नृत्यनाट्यप्रकार गोव्यात आहे.

४. भाद्रपदातील गणेशचतुर्थी हा संपूर्ण गोव्याचा आणि येथील जनजातींचा एक मोठा उत्सव आहे. प्रत्येक घरातून मोठ्या उत्साहाने गणपतीची मातीची मूर्ती पुजली जाते. या दिवशी घराघराचं मंदिर बनतं. गणेश उत्सवाचं येथील स्वरुप, कौटुंबिक पातळीवर होणारे या काळचे समारंभ येथील विशेष आहेत. महाराष्ट्रात साजरी होणारी दिवाळी आणि येथील गणेशचतुर्थी यात साम्य आहे.

५. 'शिगमा' हा असाच गोव्यातील उत्सव आहे. (शिमगा हा उच्चार बरोबर नाही) सुग्रीष्मक, शिगोशिग भरलेल्या धान्यकोठ्या यांतून शिगमा शब्द आला. शिगमा व गणेशचतुर्थी या दोन्ही उत्सवांसाठी कोकणातल्याप्रमाणे गोव्याबाहेर राहणारा गोमन्तकीय आवर्जून गोव्यात येतो. होळी हा सण, सण म्हणून मंदिराच्या प्राकारात जिवंत पोफळी वा विशिष्ट जंगलवृक्षाचा खास बुंधा-रोवून साजरा होतो. हा मंदिरविधाचा एक भाग आहे. परंतु महाराष्ट्रातल्या प्रमाणे होळीला लाकडे जाळणे गोव्यात कोठेही नाही. पुरलेल्या त्या होळीच्या मुळावर थोडे गवत टाकून जाळणे हा प्रतीकात्मक होलिकादहनाचा विधी आहे. (पर्यावरणीय संस्कृतीचे हेही एक उदाहरण) अश्लील, अभद्र बोलणे, विशिष्ट जनजातीत काही ठिकाणीच फक्त होते.

६. 'दसरा' साजरा करण्याच्या पद्धतीत तशी भिन्नता आहे. ग्रामदेवतेची पालखी वा 'तरंग' सीमोल्लंघनाला जाणे, सोने लुटणे हे प्रकार मध्यमवर्गीयांत अधिक आढळतात. लोकसंस्कृतीत मात्र या दिवसाचे विधी अत्यंत गंभीरतापूर्वक साजरे होतात. यात गावागावानुसार खूपच फरक आहे. पण लोकजीवनाच्या स्तरांवर अनेक ठिकाणी कोंबडा वा बोकड असे पशुपक्षी बलिदान, त्यांच्या रक्तात भिजवलेला चरु गावात व सीमेवर शिंपडणे प्रमुख; काही ठिकाणी आजही हा 'चरु' विशिष्ट जमाती वा कुटुंबातील व्रतधारी, मानवी रक्ताने भिजवून शिंपडला जातो. गोव्यातील हा दसरा उत्सव प्रत्यक्ष दसऱ्याच्या दिवशी होतो. परंतु काही ठिकाणी या विधींचे दिवस दसऱ्यापासून पुढील महिनाभर कधीही असतात. गोव्यातील शिगमा असाच फाल्गुन नवमीला सुरु होतो आणि अमावास्येपर्यंत चालतो. काही ठिकाणी चैत्र पुनवेपर्यंत होणारा शिगमा उत्सव आहे.

पर्यावरणीय संस्कृती

परिसरातून घडलेली आणि परिसरानुसार आविष्कृत होणारी लोकसंस्कृती, एतद्विषयक अभ्यासात गोमन्तकीय लोकसंस्कृतीला 'पर्यावरणीय संस्कृती' असे म्हणता येते. माणसासाठी निसर्ग नाही तर माणूस हा विश्वव्यापी निसर्गाचा एक घटक आहे. म्हणून निसर्गचक्राशी अनुकूल, परिसराचे संतुलन राखणारे, असे वैयक्तिक व सामाजिक जीवन यालाच पर्यावरणीय संस्कृती असे म्हटले. अनेक आघात सोसूनही आपल्या या संस्कृतीचे रक्षण करणारा, बाहेरील प्रदूषणकारी किंवा मूळ स्वरुप बदलू पाहणाऱ्या पर्यावरणीय संस्कृतीच्या अभ्यासात, गोव्याचे आद्य वसाहतकार मानले गेलेले कुळमी, ग्रामरचना करणारे गावडे आणि या जमातीच्या संस्कृती विषयक संकल्पनांचा प्रभाव असलेल्या इतर जनजाती यांचा विचार आवश्यक आहे. निसर्ग व परिसर यांतील

नेमनियम कटाक्षाने पाळणारी जमात म्हणून कुळमी हे वनवासी ओळखले जातात. गावडे हे त्याच वंशातील पण डोंगरांतून स्थलांतर करुन समपातळीवर येऊन राहणारे. (''महाराष्ट्रातील 'कुणबी' जमातीशी यांचा वांशिक, सांस्कृतिक सबंध नाही'') निसर्ग ही भूतलाला मिळालेली देणगी आहे. येथील स्थिरचर सर्वांना, अखिल प्राणिमात्राला जगण्यासाठी आवश्यकतेनुसार सर्व काही देण्याची जबाबदारी घेणे हे निसर्गाचे काम आहे. माणूस हा यातील एक प्राणी आहे. निसर्गचक्रात ढवळाढवळ करण्याचे माणसाला कोणतेही अधिकार नाहीत. आपण आपल्या परंपरा निष्ठेनं पाळल्या, नेमनियमानुसार विधींचे आचरण केले तर निसर्ग आपल्याला हवे ते देणार. पाऊस वेळेवर येणार, शेतेभाते पिकणार, गाव रोगराईपासून मुक्त राहणार आणि सर्वांचे भलेच होणार ही असीम श्रद्धा बाळगणारी आणि तद्नुसार सांस्कृतिक धारणा जपणारी अशी ही जमात आहे. पाऊस वेळेवर, भरपूर यावा अन्नधान्य पिकावं, या वैदिक ऋषींच्या मागणीच्या विरुद्ध यांची धारणा आहे. परिसरावरचा आत्यंतिक विश्वास हे एकमेव सूत्र यामागे आहे. सविस्तर विवेचन करण्याचे हे स्थान नव्हे. परंतु या जमातीची जीवनपद्धती, अन्नधान्य उत्पादनविशेष, देवता संकल्पना, शिकार पद्धती, रानात आग लागू नये म्हणून घेतली जाणारी काळजी, निसर्गपूजा, निसर्गसंतुलन, ध्वनिसंतुलन, जीवनातील यच्चयावत गुणविशेष या संदर्भातील आचारविचार या प्रमाणेच आढळतात.

ध्वनिसंतुलन

अलिकडे ध्वनिप्रदूषण हा परवलीचा शब्द बनलेला आहे. या संदर्भात गोव्याच्या लोकसंस्कृती क्षेत्रातील 'कुळमी' जमातीच्या ध्वनिसंतुलन संकल्पना एक उदाहरण म्हणून येथे नमूद करीत आहे.

आवाजाचे नियंत्रण हा कुळमी जीवनाचा स्थायीभाव आहे. मोठमोठ्याने बोलणे जमातीच्या प्रकृतीत नाही. तो हळू बोलतो. घरात, बाहेर, मंदिरात कुठेही त्याचा आवाज ठराविक स्वररेषा ओलांडून जात नाही. निसर्गातील पक्ष्यांचे आवाज सोडले तर इतर ध्वनी जमातीच्या वाड्यांवर कुठेही ऐकू येत नाही. अलीकडे अनेक घरातून असलेला रेडिओ, टी. व्ही. यांचे आवाज घराबाहेर ऐकू येणार नाहीत, एवढ्याच ध्वनी पातळीवर असतात. कुठे भांडणे होत नाहीत. त्यामुळे वचावचा बोलणे नाही. गडबड, गोंगाट नाही. आठदहा माणसे एकत्र येऊन गप्पागोष्टी करतात. पण त्यांचे आवाज थोड्याशा अंतरावरही येणार नाहीत एवढे हळू असतात.

जमातीची मानसिकता अशा पद्धतीने विकसित झालेली आहे की गोंगाट करणे म्हणजे आपण निसर्गाच्या कार्यकारणात ढवळाढवळ करणे आहे. वैयक्तिक व कौटुंबिक

पातळीवर जमातीची ही मनोवृत्ती स्पष्टपणे दिसते. अनेक माणसे बाजारासारख्या ठिकाणी एकत्र आली तरी त्यांचे संभाषण लक्ष देऊन ऐकावे लागते.

जमातीची पारंपारिक वाद्ये, त्यांच्या प्रकृती, वादनपद्धती यातून परिसरानुसारी, अतिसौम्य ध्वनी निर्मिती हे कुळमी जमातीच्या सांगीतिक जीवनाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. जघांट, शिंग, घुमट, शामेळ वा कैरी अशा वाद्यांतून निर्माण होणारा नाद त्या परिसरात एक वेगळे वातावरण निर्माण करण्यापलिकडे जात नाही. जमातीत रौद्र संगीत नाही. त्यांच्या गायनपद्धतीत शिरा ताणून, घसा खरवडून गाणे नाही. परिसरातील कोणत्याही नैसर्गिक ध्वनी इतकाच त्यांचा स्वर असतो.

मलकाजाण या त्यांच्या देवाचे वार्षिक उत्सव, जत्रा वा तेथील नाट्यप्रयोग यावेळी शेकडो माणसे येतात. परंतु तेथे गोंगाट, कलकलाट म्हटले जाणारे आवाज नसतात ही वस्तुस्थिती आहे. स्त्रिया तर शक्यतो बोलतच नाहीत वा फार हळू आवाजात बोलतात. स्त्रिया वा पुरुष एकत्र येऊन काही बोलत आहेत, असा प्रसंग अनेक वर्षांच्या जत्रेतील सहभागात मला कधीही आढळलेला नाही.

जत्रा उत्सवांच्या संदर्भात आणखी एक महत्वपूर्ण गोष्ट ध्यानी आली. इतर सर्व दैव दैवतांचे, जाती जमातींचे उत्सव, जत्रा, रात्रीच्या वेळीच होतात. फक्त नाट्यप्रयोग सोडून कुळंब्यांची कोणतीही जत्रा रात्री होत नाही. फक्त दिवसाच होते. शिगम्यातील नृत्य, वादनाचे प्रकार सूर्यास्तानंतर लगेचच थांबवतात. कुळंबी वस्त्या जंगल परिसरात असल्याने, हा परिसर निशाचर प्राण्यांचा असल्याने, त्यांना आपल्या कोणत्याही वागणुकीचा उपसर्ग पोचू नये, ही कायम धारणा जमातीच्या एकूणच जीवनपद्धतीत दिसून येते.

कुळब्यांत प्रचलित असलेली 'वाजयत कथा' ही जमातीच्या ध्वनिविषयक धारणांची प्रातिनिधीक स्वरुपाची गोष्ट आहे. वाजयत या त्यांच्या देवाला गोंगाट, कोलाहल अजिबात सहन होत नाही. म्हणून तो रानावनात निघून जातो. या वाजयतला बोकड बळी देण्याची प्रथा आहे. परंतु या मोहाला वाजयत बळी पडत नाही. तो जंगलात जातो. खरं तर त्याला गावच्या सीमारेषा ओलांडून जायचे असते, पण वाटेत भेटलेला 'शियां पुरिस' हा दुसरा देव त्याला थांबवतो. 'तू पलीकडे गेल्यास तर तुला ख्रिश्चन व्हावे लागेल' असे समजावतो. (कुळंब्यांच्या प्रमुख वस्त्या असलेल्या गावडोंगरीच्या मागील डोंगरापलिकडे सासष्टी -केपे हा प्रदेश येतो. पोर्तुगीज आक्रमणाच्या पहिल्याच भागात म्हणजे १५४३ - १५६३ या कालात या भागात पोर्तुगीजांनी लोकांचे सामूहिक धर्मांतर केले. वाजायत कथा बहुधा याच कालातील असावी.) तेवढ्यात तिथे अचानक

बंदुकीच्या आवाज होतो. व तो ऐकताच वाजयत परत फिरतो. शेवटी 'शियां पुरीस, वाजयतला डोंगरात कसलाही आवाज ऐकू येणार नाही अशा ठिकाणी जागा देतो.

गोमन्तकीय लोकसंस्कृती विशेषांचा विविध स्तरांवरुन केलेला अभ्यास, हे टिपण यावरुन सिद्ध झालेले आहे.



संदर्भ

१. **'रुपडी'** - ज.स. सुंखटणकर - गोवा हिंदू असोसिएशन मुंबई १९७८

२. **'गोवा कुळमी'** प्रस्तावना - प्रा. बाळ आपटे (आगामी)

३. लोकसरिता - डॉ. रा. चिं. ढेरे (प्रस्तावना) प्रकाशक कला अकादमी गोवा १९९३

४. वरील पुस्तकांत यासंबंधी सविस्तर विवेचन आहे.

(या लेखात व्यक्त झालेली माहिती, मुद्दे माझ्या पस्तीस वर्षांच्या क्षेत्रीय अभ्यासातून विविध व्यक्तींशी चर्चा, मुलाखती, निरीक्षण, विधिविधानातील सहभाग यांतून मिळवलेले आहेत. पूर्वग्रहरहित, तर्कशुद्ध विचारसरणी हे परिणाम वापरुन केलेला हा अभ्यास आहे.)

१८. गोमंतकीय लोकसाहित्यातील संस्कृती विशेष

- चंद्रकांत महादेव गावस

संस्कृतीचा मूळ स्त्रोत लोकसाहित्यामध्ये दिसतो. संस्कृतीचे विशेष शोधायचे झाले तर लोकसाहित्यात शोधावे लागतील. शेवटी संस्कृती म्हणजे तरी काय? माणसाचे वागणे-बोलणे, खाणे-पिणे, रीती-रिवाज, रुढी-परंपरा, सण-उत्सव आणि आणखी बरेच काही. माणसाची जीवन जगण्याची पध्दत म्हणजे संस्कृती, असे म्हणायला हरकत नसावी.

लोकसाहित्यात संस्कृतीचे प्रतिबिंब दिसते म्हणून लोकसाहित्य हा सांस्कृतिक इतिहास आहे. जुन्या काळातील समाजाचे स्वरूप काय होते? कसे होते याचा उलगडा लोकसाहित्याच्या माध्यमातून करणे शक्य आहे. आरशात जसे आपले रुप दिसते तसे समाजाचे रूप लोकसाहित्यात दिसते. समाजाचे संस्कृती विशेष लोकसाहित्याशिवाय आणखी कोठे शोधणार? तोच एक आधार ठरतो. समाजाचा सांस्कृतिक इतिहास म्हणजे लोकसाहित्य. संस्कृतीचे अनेक विशेष लोकसाहित्यात सापडतात. संस्कृतीचे अनेक संदर्भ लोकसाहित्यात शोधता येतात.

लग्न ही संकल्पना आता पूर्णपणे बदलली आहे. काळ बदलतो तशा सर्वच गोष्टी बदलतात. समाज बदलतो. त्यांचे संस्कृती विशेषही बदलतात. तसे 'लग्न' ही संकल्पना बदलली आहे. जुन्या काळी लग्न हे मनोरंजनाचे एक साधन होऊन राहिले होते असे म्हटले तर कुणाला खरे वाटणार नाही. लग्न हा तीन दिवसांचा सोहळा होता. एखाद्या घरी लग्न असले म्हणजे सगळा गाव तीन दिवस लग्नाघरी ठाण मांडून बसलेला असायचा. सगळी कामे आपलीच म्हणून करायचा. सुरवात व्हायची मांडव घालण्यापासून.

खानार कुऱ्हाडी खंय गेले वऱ्हाडी
माटवा गे मेढी चंदनाच्यो.
माटवाच्या मेढी आरत्यो परत्यो सारी
नवऱ्या बाळा आमचा गोत भारी.

असा मांडव झाला की, लग्नाच्या कामाची गर्दी पडे. पुढच्या तीन दिवसांसाठी आवश्यक असणारे जे पीठ, तांदूळ हवे ते तयार करून देण्याचे काम गावाचे. पण तोसुध्दा एक संस्कार आहे अशा पध्दतीने लग्न सोहळ्याला जोडला. गावातील आया बाया मिळून मांडवात जाती घालून बसतात. दळण्याचे काम सुरू होते.

रूप्याचा दांळा सोन्याचा जांतां
हाडिया खाणीचा जातां जा मांडिला
धरतरे भूमीवरी.
कांडून कांडून रवळ्यो भरल्या सुयेन
बोलाया गे तिचे सातेर माये

गावची ग्रामदेवता सातेरी. तिचे अधिष्ठान महत्वाचे. म्हणून तिला आवाहन केले जायचे. तिच्या बळावरच पुढची सगळी कामे पार पाडली जायची.

सगळे लग्न कसे ओव्यांतून साकार झालेले. अगदी लग्न ठरवायला गेल्यापासून ओवी सुरू. सोयरिक जोडायला बहीण भावाच्या घरी जाते. मामाच्या मुलीबरोबर लग्न करण्याचा भाच्याचा हक्क. भाच्याला डावलून मामाही आपल्या मुलीचे लग्न सहजा सहजी दुसरीकडे करणार नाही. ज्याच्या मामाला मुलगी आहे तो भाचाही मुलगी शोधायला दुसरीकडे जाणार नाही. आतेचा मुलगा आणि मामाची मुलगी ही अशी हक्काची जोडी.

बहीण ज्या वेळी लग्नाचा प्रस्ताव घेऊन माहेरी जाते. त्यावेळी भाऊ विचारतो.

कशाकारणा बहिणी यानासा झालां गे
भाचरा कारणा इलंय बंधवा
भाचो तर होईन तुरुंग वेढीन
धरमा मामाची कन्या तर नेईन
दारातल्या माडा गा तुका तरी हिरच ना
चेडू दित्या बंधवा तुका तरी धीतूच ना
दारातले केळी गे तुका तरी बाँणच ना
चेडू करते बहिणी तुका तरी तोणच ना
दारातल्या माडा गा घाली मी आळा गा
चेडू मागांक इलूंय बापा तुझ्या बळार गा
दारातले केळी गे घाली मी आळां गे
चेडू मागांक इलूलंय आई तुझ्या बळार गे

या गीतामध्ये जी प्रतिकं येतात, ती सगळी कृषिसंस्कृतीशी संबंधीत. त्यांच्या अवती भवतीच्या सगळया वस्तू अशा सहजीवनाचे वाटेकरी, सोबती म्हणून येतात.

गोव्यातील प्रत्येक घरासमोर माड आणि केळीचे झाड प्रामुख्याने असतात. माड हे पुरूषाचे प्रतीक. केळ हे स्त्रीचे. दारातला माड आणि केळ यांच्या वाढीला तिचेही हातभार लागलेले आहेत. माडाभोवती माती टाकून पाणी राहील याची व्यवस्था केलेली असते. त्याला आळं म्हणतात. त्यांच्या आधारे माड वाढतो. फळतो. आळं माडाला वाढायला बळ देते. भावाच्या मुलीला मागणी घालायला जाणारी बहीण म्हणून माडाचा व केळीचा आधार घेते. त्यामुळे मुलगी नाकारण्याचा प्रश्न येत नाही. जुन्या रक्ताची नवी सोयरीक जुळून येते. जुने नाते नवे बनते.

लग्न लागते आणि घरभरणीचा संस्कार सुरू होतो. एका माणसाने घर भरून जाते. नवी नवरी एक माणूस उरत नाही. कारण घरातील प्रत्येकाशी तिचे नवे आणि वेगवेगळे नाते निर्माण झालेले असते. ती कुणाची पत्नी, कुणाची सून, तर कुणाची भावजय बनलेली असते. एक व्यक्ती अनेक नात्यांनी व्यक्त झालेली असते. म्हणून घर भरणी म्हटले आहे.

रूक्मिण पावली माटवा दुवारी
माटवाच्या परी देखोन रूक्मिण संतोषली.
मांऊ म्हणे सून गे येता,
घर भरता.

असा प्रत्येकजण आपले नाते जोडून तिचे स्वागत करतो. लग्न म्हणजे दोन माणसांचे मीलन असे म्हटले जाते. पण ते तितकेसे खरे नाही. खरे तर अनेक नात्यांनी बांधले गेले असल्यामुळे अनेकांशी मन जुळलेले असते. वेगळ्या नात्याच्या संदर्भात.

लग्न संस्कारातून एक घर, एक कुटुंब जोडले जाते. तसेच संपूर्ण गाव जोडण्याचे काम करणारा संस्कृती विशेष म्हणजे शिगमोत्सव. शिगमोत्सवात विविध खेळ असतात. यामध्ये चोर, शेंबाट, तारगडी, घोडेमोडणी हे विशेष असतात. प्रत्येक खेळाची नाळ गावाच्या सांस्कृतिक इतिहासाशी जोडलेली असते. गावाच्या निर्मिती प्रक्रियेशी त्याचा संबंध असतो.

'चोर' हा प्रकार गोव्यातील प्रत्येक गावात थोड्या बहुत फरकाने पहायाला मिळतो. वेष सगळ्यांचा सारखा. रीती थोड्या अलग आहेत. चोर हा गावचा पुराण पुरुष. हे त्यांच्या वेषावरुन लक्षात येते. अंगावर कपडे म्हणून झाडाच्या डहाळ्या संपूर्ण अंगाला. काळा रंग डोक्याला. ओठात विडी आणि हातात तलवार. ज्या गावात जितके मानकरी असतील त्यांच्यावर चोरांची संख्या अवलंबून असते. प्रत्येक मानकऱ्याचा एक चोर असतो.

त्यांचा सुरवातीचा परिचय करायला दोन गटात माणसे असतात. एका गटातील जाणता माणूस प्रश्न विचारणार. दुसऱ्या गटातील उत्तर देणार.

प्रश्न - हे रे कोण?

उत्तर - हे म्हणतात ते थोरले चोर. न्हानगे चोर सुटान, गाव गिराम लुटून ते येशिच्या बाहेर पडले. त्यांच्या मागोमाग थोरले चोर सुटले. कुकमाच्या पावलात हयपर्यंत इले. आमी काय सोडून देवचे ना रे ना ऽऽऽऽ

प्रश्न - हे रे कोण?

उत्तर - हे म्हणतात ते थोरले चोर. पांचशाच्या मतान, मायेच्या सुकृतान ह्यांका त्यांच्या सोधिक जानने .... मग वाजत गाजत दुसऱ्या ठिकाणी जातात. तेथे लहान चोर मानाप्रमाणे उभे असतात. गावाच्या निर्मिती प्रक्रियेत त्यांचे योगदान काय ते इथे सांगितले जाते.

प्रश्न - हो रे कोण?

उत्तर - हो म्हणतात तो जलमी घराण्याचो.

प्रश्न - हेनी मायेचा काय काम काज केला?

उत्तर - चार वांगड मेळला, बुद बॉवाळ करुन एका पाटार एका राठार बसलो.

प्रश्न - हो रे कोण?

उत्तर - हो म्हणतात तो घाडी घराण्याचो.

प्रश्न - हेनी मायेचा काय काम काज केलां?

उत्तर - चार वांगड घेन एका पाटार बसलो.

प्रश्न - हो रे कोणे?

उत्तर - हो म्हणतात तो गावसा घराण्याचो

प्रश्न - हेनी मायेचा काय काम काज केलां?

उत्तर - हेनी मेसो मारुन वांगड धरुन बसलो.

असे सगळे मानकरी एका विचाराने गावाचे कामकाज संभाळत असताना त्यातला एकजण फुटला. वेगळा झाला. म्हणून त्याला सुळावर देण्याची शिक्षा करण्याचा निर्णय घेतला जातो.

तो कार्यक्रम तिसऱ्या ठिकाणी घेतला जातो.

प्रश्न - ह्यां रे काय?

उत्तर - हो म्हणतत तो रांठ चार भावानी बुद बॉवाळ करुन एका पाटार एका राठार बसलो. ह्या राठाच्या भायर सरात त्याका सुळार देवचो.

प्रश्न - ह्यां रे काय?

उत्तर - हो म्हणतत तो सूळ वांगड सांगड सोडून चार भावाच्या राठा बाहेर सरलो त्याका सुळार देवचो.

प्रतिकात्मक स्वरुपात तेथे एका कोंबडीच्या पिल्लाला मारले जाते. आणि मग सगळे गीत गात, ढोल ताशाच्या तालावर रात्रभर नाचत राहतात.

घोडेमोडणीचा जो प्रकार आहे तोही गोव्यात निरनिराळ्या गावात थोड्या फार फरकाने खेळला जातो. कोठे एक घोडा व एक घोडी अशी जोडी असते, तर कोठे खूप घोडे असतात. जेथे घोडे जास्त असतात तेथे युद्ध नृत्य असते. आपल्या नेत्याला मध्ये घेऊन त्याच्या भोवती फेर धरुन नाचत असतात. ते असते संरक्षक दल. दुसरे एक दल टेहळणी करीत दूरवर जाते. शत्रूची चाहूल लागली की, धावत येऊन नेत्याभोवती युद्धाच्या पावित्र्यात उभे राहतात. तेथे मोठे युद्ध होते.

मात्र ज्या गावात दोन घोडे असतात, तेथे चोरांसारखाच प्रकार चालतो. प्रथम त्यांचा परिचय

प्रश्न - हे रे कोण?

उत्तर - हे म्हणतत ते दोन मायेचे दोन पूर्वाज.

प्रश्न - हेनी, मायेचा काय काम काज केलां?

उत्तर - शेवती सीमा साधून निस वंडो घालून, मायेपुरेचे भेटीक इले. पाचशेच्या मतान, मायेच्या सुक्रतान त्यांका मायेच्या भेटीक जावंते.

गोव्यातील अनेक खेड्यांमध्ये एक समान आख्यायिका ऐकायला मिळते. गावाबाहेर मेषे नावाचे दानव लोक राहत असत. ते गावातील लोकांना त्रास देत म्हणून गावाच्या प्रमुखाने बाहेरुन मदत घेवून मेषाचे शिरकाण करुन गाव निर्भय बनवला. हा सगळा इतिहास शिगमोत्सवाच्या निमित्ताने निरनिराळ्या खेळातून व्यक्त होतो. गाव त्याची निर्मिती, गावाचे प्रशासन, गावातील रुढी-परंपरा, चाली-रीती. समजून घ्यायच्या असतील तर वेगवेगळ्या सण - उत्सवाच्या निमित्ताने म्हटली जाणारी लोकगीते अभ्यासावी लागतात. त्यातून संस्कृतीविशेष व्यक्त होत असतात.

❋❋❋

१९. गोव्यातील लोककला : स्वरुप आणि वैशिष्ट्ये

- पांडुरंग रा. फळदेसाई

भारताच्या पश्चिम किनारपट्टीवरील छोटासा निसर्गसंपन्न प्रदेश म्हणजे गोवा. या प्रदेशाला गोवा हे सर्व परिचित नाव असले तरी गोमन्तक, गोवापुरी, गोमन्त, गोपकपट्टण, गौबा अशी गोव्याची नावे प्राचीन इतिहासात सापडतात. टोलेमीच्या 'टोलेमायुस' या भूवर्णनात्मक ग्रंथात गौबा (Gauba) या नावाने गोव्याचा उल्लेख सापडतो. हा लेखनकाल सनपूर्व चौथे ते पहिले शतक असा असल्याने गोवा प्रदेशाचे प्राचीनत्व सहज ध्यानात येते. महाभारताच्या भीष्मपर्वात (अध्याय ९), सह्याद्रीखंडाच्या स्कंदपुराणात आणि सूतसंहितेत गोमन्त, गोवापुरी इत्यादी नावांचा उल्लेख सापडतो. भगवान परशुरामाने तप आचारण्यासाठी पश्चिम समुद्रावर शरसंधान करुन हा भूप्रदेश निर्माण केला, ही आख्यायिका संपूर्ण कोकणपट्टीत म्हणजे कोकणपासून केरळपर्यंतच्या प्रदेशात प्रचलीत आहे. परशुरामाने गोव्यात आर्यांची पहिली वसाहत केली असे सह्याद्रिखंडात नमूद करण्यात आले आहे. भूगर्भशास्त्राच्या पाहणीनुसार कोकणपट्टीचा प्रदेश भूगर्भस्थ घडामोडींचा परिणाम म्हणून समुद्रातून वर आला हे वैज्ञानिक सत्य आहे. गोव्यात परशुरामाचे स्वतंत्र असे एकमेव मंदिर काणकोण तालुक्यातील पैंगीण या गावात आहे

ऐतिहासिक टप्पे

वैज्ञानिक दृष्टिकोनातून या प्रदेशाच्या इतिहासावर दृष्टिक्षेप टाकल्यास काही ऐतिहासिक टप्पे नजरेत भरतात. या भूमीत सुमारे एक लाख वर्षापूर्वी आदिमानवाचे आगमन झाले. आदिमानवाच्या पाषाणयुगीन वसाहतीच्या खुणा अजूनही गोव्यात पूर्वेकडील पर्वतखोऱ्यात म्हणजे केपे, सांगे व सत्तरी या तालुक्यात सापडतात. डॉ. साली (१९६५) आणि डॉ. नंबिराजन (१९९६) यांच्या संशोधनावरुन हा निष्कर्ष निघतो. पाषाणयुगाच्या उत्तरार्धातील मानवी वसाहतीच्या खुणा सांगे व केपे तालुक्यातील कुशावती नदीच्या तीरावर सापडलेल्या इ.स. पूर्व ८ ते ४ हजार वर्षांइतक्या जुन्या असलेल्या प्रस्तर चित्रांवरुन दिसून येतात. ही चित्रे दांदोळे - कोळंब, पिर्ला आणि काजूर या सांगे व केपे तालुक्यातील ठिकाणी १९९३ पासून काही इतिहासप्रेमी आणि गोव्याच्या पुराभिलेख खात्याने हाती घेतलेल्या अभियानामुळे सापडली आहेत. इ.स. पूर्व २००० च्या सुमारास गोव्यात महापाषाणयुगीन व नवपाषाणयुगीन संस्कृती अवतरलेली दिसते. याच काळात जुवारी आणि मांडवी नद्यांच्या खोऱ्यात वसलेल्या आदिम मानवसमूहामध्ये शेतीचा उदय झाला. गोव्याचा हडप्पा संस्कृतीशी आलेल्या घनिष्ठ संबंधाचे हे द्योतक होय.

गोव्यावर इ.स. पूर्व तिसऱ्या आणि दुसऱ्या शतकात मौर्यांचा अंमल होता. त्यानंतर येथे सातवाहनांची सत्ता आली. लगेच ती भोजांच्या हातात गेली. त्यामुळे इ.स. च्या दुसऱ्या शतकात गोव्याचा संबंध ग्रीक व इजिप्त व्यापारी पेठांशी आला. मालाने भरलेली रोमन जहाजे गोव्यापर्यंत आपली बाजारपेठ प्रस्थापित करु शकली. सनाच्या तिसऱ्या शतकात सातवाहनांची सत्ता संपुष्टात आली. त्यानंतर आलेल्या अभीरांना हरवून गोव्यावर चंद्रपूरच्या भोजांनी सत्ता स्थापन केली. ही सत्ता सहाव्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंत अनिर्बंध राहिली. त्यानंतर मात्र कोकणमौर्यानी गोव्यावर आपला अंमल सुरु केला. परंतु उण्यापुऱ्या पाच-सहा दशकांच्या काळानंतर बदामीच्या चालुक्यांनी गोवा जिंकला. त्यांचा जवळ-जवळ दोन शतकांचा काळ हा गोव्याचा भरभराटीचा काळ होता. या काळात गोव्यात लोकसंस्कृतीच्या संदर्भात अनेक परंपरा सुरु झाल्या. त्यानंतर गोवा-कदंबांच्या हातात सत्ता आली. त्यांचा काळ हा गोव्याचा अत्यंत सुबत्तेचा व भरभराटीचा काळ होता. येथील समाजजीवनावर आणि एकूणच सांस्कृतिक क्षेत्रात कदंब राजवटीचा फार मोठा प्रभाव दिसून येतो. त्यानंतर गोव्याला मलिक कफूर, महमद तुघलक इत्यादींच्या स्वाऱ्यांना तोंड द्यावे लागले. त्यानंतर विजयनगरच्या सम्राटांचे राज्यपाल गोव्याचे प्रशासन पाहू लागले. पंधराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात गोव्यावर बहामनींचा अंमल सुरु झाला. त्यापाठोपाठ आदिलशाही आणि सौंदेकर राजांचा अंमल देखील गोव्यात चालू झाला. शेवटी १५१० मध्ये गोव्यातील तिसवाडी, बार्देश आणि सासष्टी प्रांत पोर्तुगीजांनी जिंकून घेतला. पोर्तुगीजांनी गोव्यावर ४५१ वर्षे राज्य केले हे ऐतिहासिक दृष्ट्या अर्धसत्य आहे. त्यांनी गोव्यातील एकूण अकरा तालुक्यांपैकी फक्त एका तिसवाडी तालुक्यावर सलग ४५१ वर्षे राज्य केले. तर बार्देश, सासष्टी आणि मुरगाव या तालुक्यांमध्ये त्यांचा अंमल ४१८ वर्षे होता. पेडणे, डिचोली व सत्तरी या भागांवर त्यांचे १८३ वर्षे राज्य होते तर फोंडा, सांगे, केपे आणि काणकोण महालांवर त्यांची सत्ता फक्त १७० वर्षे पर्यंत होती. ही वस्तुस्थिती ध्यानात घेतली म्हणजे गोव्याची लोककला व संस्कृती यांच्या संदर्भात अनेक गोष्टींचा उलगडा होत जाईल. इ.स. १९०० च्या खानेसुमारीनुसार गोव्याची लोकसंख्या ४ लक्ष ७६ हजार होती व २००१ च्या गणनेनुसार ती १३ लक्ष ४३ हजार ९९८ वर पोचली आहे. पोर्तुगीज राजसत्ता आणि धर्मच्छल यांची परिणती म्हणून गोव्यातील हिंदुनी एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात मोठ्या प्रमाणावर स्थलांतर केले. १८५१ मध्ये हिंदूंची संख्या ३६ टक्के तर खिस्ती लोकांची ६४ टक्के होती. ती २० व्या शतकाच्या प्रारंभी म्हणजे १९१० च्या सुमारास समसमान झाली. १९८१ मध्ये हिन्दूची टक्केवारी ६४ व आता सुमारे ६५ झाली आहे, ख्रिश्चनांची सुमारे ३० ते ३२ आणि अन्य धार्मियांची २ ते ३ एवढी आहे. गोव्याची कला व संस्कृती ही देखील या टक्केवारीशी निगडीत राहिली आहे.

गोव्यात आलेल्या व दीर्घ काळपर्यंत या मातीत पाय रोवलेल्या राजवटींचा ठसा येथील लोकजीवनावर उमटलेला दिसतो. गोव्यातील आदिम वसतीकार म्हणून ज्यांचा सार्थ उल्लेख होतो ते गावडा, कुणबी आणि मागाहून येथे येऊन स्थायिक झालेल्या वेगवेगळ्या जमाती यांच्या सांस्कृतिक जीवनात इतिहासकालीन राजवटींचे संस्कार निश्चित दिसतात. गोव्यातील विविध जमातींकडून सादर केल्या जाणाऱ्या लोककला आणि पारंपारिक हस्तकला यांद्वारे हा पुरातन संस्कृतींचा ठसा आपल्याला जाणवतो.

गोव्यातील सादरीकरण करता येण्याजोग्या म्हणजे परफॉर्मिंग आर्टस् म्हणून ज्यांचा विचार करता येईल. त्या लोककलांचे नाट्य, नृत्य व संगीत असे तीन विभागात वर्गीकरण करता येईल. आदिम मानवी समूहांमध्ये सुरु झालेल्या कृषिसंकल्पनेची बीजे ज्या लोकनाट्यात सापडतात तो 'पेरणी जागर' यासारखा सुमारे पाच हजार वर्षांची प्रदीर्घ सांस्कृतिक परंपरा लाभलेला नाट्यप्रकार जसा आपल्याला गोव्याच्या लोककला परंपरेत आढळतो. तसाच अगदी विसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत गोव्यावर आपली राजवट स्थिर करणाऱ्या पोर्तुगीज राजवटींचे प्रतिबिंब दाखविणारा मांडो-धुलपद-कांतारा यांसारखा संगीत प्रकारही दिसतो. डोंगर पठारावर शेती करण्यासाठी वापरण्यात येणारे कुडवण सारखे साधन म्हणजे आदिम कृषी व्यवसायासाठी वापरल्या जाणाऱ्या साधनाचा प्रगत आविष्कार. तसेच चटया विणणे आणि वृक्षांच्या सालींतील व पानातील तंतू हस्तगत करुन दोर वळण्यासारखी हस्तकला देखील गोव्याच्या ग्रामीण भागात आजही दिसते. त्या व्यतिरिक्त कुंभारकाम, धातुची वेगवेगळया आकाराची भांडी, समया, पणत्या, लामणदिवे यांसारख्या वस्तू बनविणे, लाकडी फर्निचर, लाकडावरील कोरीव काम, मूर्तीकाम, बांबूच्या व शंख शिंपल्यांच्या वस्तू बनविण्याच्या क्षेत्रात गोव्यातील हस्तकलाकार वाकबगार आहेत.

नामशेष होणारे लोकनाट्य

गोमंतकीय लोकनाट्यांची संक्षिप्त माहिती येथे करुन घेणे उचित आहे. अतिप्राचीन परंपरा असलेला पेरणी जागर, दशावतारी अथवा संकासूर कालो, रातकालो, दहिंकालो, गणगवळणकालो, खेळ, जागर, (हिन्दू व खिस्ती जमातींचा), रनमालें आणि लळीत ह्या प्रकारांचा लोकनाट्य गटात समावेश करता येईल. पेरणी जागर हे एक विधिनाट्य असून लाकडापासून बनविलेल्या व रगंविलेल्या विविध मुखवट्यांच्या माध्यमातून नृत्य, गायन व अभिनय यांद्वारे सादर केलेले असे हे नृत्यनाट्य आहे. 'पेरणी' ही जमात हे लोकनाट्य सादर करते. देवदासी परंपरेत अस्तित्वात असलेल्या पेरणी या जमातीकडून ते ग्रामदैवताच्या वार्षिक उत्सव प्रसंगी सादर केले जाते. गेल्या पन्नास वर्षांत हा लोकनाट्यप्रकार नामशेष होण्याच्या मार्गावर येऊन ठेपला आहे. १९५० च्या

सुमारास गोव्याच्या सात तालुक्यांतील चाळीस गावातून तो ६८ ठिकाणी सादर केला जात असे. २००० साली प्रस्तुत लेखकाने केलेल्या प्रत्यक्ष पाहाणीत असे आढळून आले आहे की, आता हे विधिनाट्य फक्त चार तालुक्यातील अकरा गावातून एकूण सतरा ठिकाणी सादर केले जाते. पन्नास वर्षांमागे असलेल्या एकूण ८० कलाकारांची संख्यादेखील आता १८ पर्यंत रोडावली आहे. संपूर्ण गोव्यात पेरणी जागर सादर करणारी फक्त पाच कुटूंबे अस्तित्वात आहेत व वार्षिक उत्सवातील एक भोगावळ या स्वरुपात हा जागर सादर करण्यात येतो. आदिमाया (मातारी), पावणो (पक्ष्याच्या चोचीसारखा मुखवटा), वागरो (वाघ) घोडो (घोडा), चंडूल (चंडीका) बाळक (कृष्ण) शारदा (मोर) पूतना, भावीण, तूळजाय, धांवतोधुंवतो, बहागिरो, घावटो (शंभोनाथ), जिवानाथ, (महादेव) गणेश, धसाधशी, जालीमन, लिंग (मानवी लिंगाचे लाकडी प्रतिरुप) गायत्री, म्हाम्माय (महामाया), होळियो, नर्तकी, त्राटिका, हनुमान इत्यादी लाकडी रंगविलेले मुखवटे या पाचही कुटुंबानी जपून ठेवलेल्या पेटाऱ्यात (संच सांभाळण्यासाठी केलेली वेताची पेटी) सांपडतात. या विधिनाट्यामागे असलेल्या सुफलन विधीची (fertility cult) कल्पना ध्यानात घेतल्यावर या प्रकाराची आदिमता ध्यानात येते. टोकदार काठीने मातीत बियाणे पेरुन पिके घेण्याची प्रथा जेव्हा वापरात आली, त्या काळापासूनची परंपरा व स्त्रीच्या ठिकाणी असलेली प्रसवक्षमता हेरुन त्या शक्तीच्या पूजनाचा विधी म्हणून पेरणी जागर अस्तित्वात आला, यात शंका नाही.

अन्य लोकनाट्यांची परंपरा

दशावतार कालो अथवा दशावतारी नाटक हा प्रकार नंतर पेरणी जागराची सुधारीत आवृत्ती म्हणून उच्चभू समाजाच्या आशीर्वादाने अस्तित्वात आला. पेरणी जागरातील अनेक पात्रे (उदा. गणपती, शारदा, पूतना, कृष्ण, मातारी, कुडुमाती, इत्यादी) दशावतार कालो अथवा संकासूर कालो या लोकनाट्यात दिसतात. कालो हा शब्द प्रयोग कालवाकालव अथवा मिश्रण या अर्थाने असावा. एखाद्या वस्तूचे मिश्रण करुन ते सर्वांवर व आजुबाजूला शिंपडणे या अर्थाने कालो हा शब्द प्रयोग कोकणीत करतात. उदा. शेणाकालो, फोवांकालो, दशावतार कालो अथवा संकासूरकालो या लोकनाट्यात भगवान विष्णूच्या मत्स्यावताराची कथा संक्षिप्त रुपाने सादर करण्यात येते. त्याबरोबरच बाळकृष्णाकडून झालेला पूतनावध हे कथानकदेखील सादर करण्यात येते. गणेशस्तवन, शारदास्तवन झाल्यावर अथवा त्या अगोदर कुडुमाती, मातारी, शंकासूर , पूतना, कृष्ण व मळणे संकासूर ही पात्रे चेहऱ्यावर लाकडी मुखवटे चढवून येतात व नृत्याभिनय करुन निघून जातात. फक्त शंखासूर व मळणेसंकासूर यांचे मुखवटे काळ्या कापडाचे बनवून

सफेद व लाल कपड्याच्या आधाराने डोळे, जीभ, इत्यादी अवयव दाखविलेले असतात. कापडी मुखवटे करण्याची परंपरा देखील गोव्यात या काल्याच्या निमित्ताने आपल्याला दिसते. मत्स्यावताराच्या रुपाने येणारे भगवान विष्णूचे पात्र मुकुट व दोन लाकडी हात लावून येते व शंखासूराचा वध करुन निघून जाते. हे पात्र तसेच ब्रह्मदेवाचे पात्र अथवा रातकाल्यातील राम, लक्ष्मण, विश्वामित्र, त्राटिका ही पात्रे मुखवटे घालत नाहीत. रातकाल्यात शंखासूरवधानंतर रामायणातील बालकांडाचे आख्यान सादर करण्यात येते. तसेच दशावतारी नाटक अथवा खेळ या लोकनाट्य प्रकारात पूर्वार्धात शंखासूरवधाचा देखावा झाल्यावर उत्तरार्धात पुराणकथेवर आधारलेले एखादे आख्यान सादर करण्यात येते. शंखासूर काल्याचा भाग उत्तररात्री संपतो. त्यानंतर पहाटे दहिहंडी फोडून कृष्णाच्या मूर्तीची भूपाळी म्हणत मिरवणूक काढण्यात येते. याला दहीकालो म्हणतात. दुपारच्या प्रहरी कुमारिका व मुले यांचा भरणा असलेला श्रीकृष्णाच्या बाललीलांवर आधारित नाट्यमय व संगीतमय नाट्यप्रवेश मदिराच्या प्राकारात सादर केले जातात. या लोकनाट्यास गणगवळणकालो म्हणतात. यावरुन प्राचीन काळापासून गोव्यात पशुपालनाची परंपरा होती हे सिध्द होते. कोकणातील दशावतारी आख्यानाची परंपरा गोव्याच्या उत्तर भागात दिसते. तर दक्षिण भागातील खेळ या लोकनाट्यात कर्नाटकातील यक्षगान लोकनाट्य परंपरेचा प्रभाव स्पष्ट जाणवतो. संवाद, नृत्ये व युद्धप्रसंग याद्वारे हा ठळकपणे नजरेत भरतो. यात वापरली जाणारी पखवाज, मृदंग, तबला, झांज ही वाद्ये देखील अर्वाचीन आहेत. खिस्ती समाजात पूर्वी सादर होणारा जागर आता फक्त गीतगायन आणि घुमट, म्हादळे - कांसाळें वादन यापुरता बहुधा मर्यादित राहिला आहे. मात्र त्या जमातीमधील खेळ या प्रकाराने सामाजिक रूप घेतले असून सामाजिक विषयांवरील भाष्य करीत स्टील बँडच्या संगीत साथीने कातार (गीत) म्हणत अधूनमधून संवादाची पखरण करीत कथानक सादर केले जाते. गावडा जागर हा प्रकार हिन्दू व खिस्ती गावडा जमात दरवर्षी सादर करते. परंतु हिंदू गावड्यांच्या सादरीकरणातील विविधता आणि थोडीबहुत भव्यता खिस्ती जागरात दिसत नाही.हिन्दू गावडा जागरात येणारी वेगवेगळी पात्रे - निखणदार, पारपती, गराशेर, तुरमटी, तेंडली, म्हार, म्हारीण, मामा-भाचो, भिल्ल, शिपाय, गवळी, घाडी इत्यादी - प्रेक्षकांसमोर गाण्याच्या सुरावर आणि वाद्यांच्या तालावर प्रवेश करून संवाद साधतात. रंगीत कपडे व कागद यांचा वापर आणि सामाजिक संदर्भ हे या उभय जागर प्रकारांचे प्रमुख पैलू आहेत. खिस्ती जागरात रंगीत कागदांचा पोषाख केलेली दोन तीन पात्रे प्रेक्षकांसामोर येऊन अनेक सामाजिक व कौटुंबिक संदर्भ असलेली गीते गाऊन नृत्ये सादर करतात. परंतु हे फारच कमी जागरातून दिसते. दशावतार काल्याच्या तुलनेने गावडा जागरात वापरली जाणारी

घुमट, शामेळ, दोब, म्हांदळे, झांज, कांसाळे इत्यादी लोकवाद्ये या नाट्यप्रकाराची प्राचीनता दाखविल्यास समर्थ आहेत. वर्षातील एका ठराविक दिवशी जागराच्या मांडावर हा जागरण प्रयोग रात्रभर चालतो. मांड म्हणजे लोकनृत्ये, संगीत नाट्य सादरीकरणासाठी राखून ठेवलेली पवित्र अशी पारंपारिक जागा अथवा स्थळ. या स्थळावरून विधिपूर्वक कलाप्रकारचा प्रारंभ होतो आणि शेवटी सादरीकरणाचे समापन देखील याच मांडावर विधीपूर्वक होते.

वैशिष्ट्यपूर्ण रनमाल

रनमाले हा देखील गोव्यातील आणखी एक प्राचीन लोकनाट्य प्रकार. वार्षिक उत्सवाच्या निमित्ताने तो सत्तरी, सांगे आणि या उभय तालुक्यांना लागून असलेल्या कर्नाटक राज्याच्या सीमेवरील प्रदेशात रात्रभर सादर केला जातो. यात नमन, जत आणि धोंगा असे तीन भाग असतात. स्थलदैवतांना व ग्रामदैवतांना नमस्कार करण्याची कृती नमन या सुरूवातीच्या गानप्रकारात होते. गावातील गावकरी मांडावर एका रांगेत उभे राहून ढोल व झांज अथवा कासाळ्यांच्या तालावर नमन सादर करतात. लयबद्ध पावले आपली रांग धरून असतात. त्यानंतर जत म्हणजे गीतकथा सुरू होते. यात प्रामुख्याने रामायण आणि अन्य कृषी जीवनातील प्रसंगाचे चित्रण केलेले असते. ही गीतकथा चालू असताना अधून-मधून वेगळे प्रवेश सादर केले जातात. मुख्य कथानकाशी कोणताही संबध नसलेले हे प्रसंग बहुतेक कौटुंबिक व सामाजिक संदर्भाचे असतात. मात्र गीत आणि नृत्य यांच्या माध्यमातून ते सादर केले जातात. त्याला धोंग (ढोंग) असे म्हणतात. (अनेकवचन धोंगा) स्त्रीवेषभूषेतील व पुरूष वेषभूषेतील एक असे बहुतेक दोन पुरूष कलाकार ही धोंगा सादर करतात. अर्थात विविधता आणण्यासाठी पात्रांची संख्या, विषय, वेष, आभूषणे यात बदल केला जातो. एखाद्या धोंगाचा प्रवेश संपला की, मूळ कथासूत्र पकडून गीतकथा चालू राहते. या गीतकथेला साजेशी पात्रेही अधून मधून नाचविली जातात. रामकथा चालू असताना हनुमंताचे उड्डाण यासारखे प्रसंग आवर्जून दाखविले जातात. अलिकडे संपूर्ण रामकथाच सादर करण्याकडे कलाकारांचा कल दिसतो. रात्रभर चाललेले हे लोकनाट्य पहाटेच्या रामप्रहरी संपते आणि स्थलदैवताला गाऱ्हाणे घालून कलाकार आपापल्या घराची वाट चालतात. या नाट्यात वापरला जाणारा मानवी पडदा व तो बाजूला सारून प्रवेश करणारी पात्रे हे वैशिष्ट्य आजच्या प्रायोगिक रंगभूमीचे आदिम रूप म्हणता येईल.

लळीत या प्रकारात उत्सव प्रसंगी विविध पात्रे नाचविण्याची प्रथा गोव्यात होती. आता फक्त दत्तजयंतीच्या उत्सवात साखळी येथील दत्तमंदिरात लळीत हा प्रकार

चालतो. तेवढीच काय ती परंपरा आपल्याला सांगता येण्यासारखी आहे. या सर्व लोकनाट्यांची काही वैशिष्ट्ये आपणाला प्रामुख्याने सांगता येतील. ती म्हणजे सर्व लोकनाट्ये ही गावच्या मांडावर अथवा ग्रामदैवताच्या मंदिर प्राकारात परंपरेने सादर केली जातात. यातील सर्व पात्रे पुरूष वठवितात. सूत्रधाराची पद्धत सर्व लोकनाट्यात आहे व त्याला वेगवेगळी नावे आहेत. उदा. जागर, पेरणी, मांडेली, मांडकार, नाईक, सूत्रधार, हरिदास, इ. सर्व लोकनाट्यांना संगीत व नृत्याची जोड आहे. संवाद आणि मूकाभिनय यांची रेलचेल त्यात असते. विनोद, व्यंग आणि विडंबन हा या कलाप्रकारचा स्थायी भाव आहे. त्यामुळे विदूषकासारख्या एखाद्या पात्राची योजना यात असते. संपूर्ण गावचा एक अनिवार्य विधी म्हणून या प्रकारांच्या सादरीकरणाकडे समाज पाहतो. त्यामुळे बहुतेक मंदिरातून अथवा कोमुनीदाद या ग्रामसंस्थाकडून या कलासादरीकरणासाठी नाममात्र का असेना पण खर्चाची तरतूद केलेली असते.

स्त्रियांचा लोकप्रिय धालो उत्सव

गोव्यातील धालो आणि शिगमो हे दोन लोकोत्सव लोकनृत्य व संगीताच्या संदर्भात अत्यंत महत्वाचे आहेत. धालो हा उत्सव फक्त स्त्रियांचा तर शिगमो हा पुरूषाचा उत्सव होय. धालो उत्सवामध्ये स्त्रियांच्या कलाअभिव्यक्तीची जी नानाविध रूपे दिसतात. त्याने अभ्यासकाला थक्क व्हायला होते. भूदेवता व मातृदेवतेचा पूजाविधी म्हणून धालो उत्सव साजरा केला जातो. धालोच्या पारंपारिक मांडावर मातीचे तुळशी वृंदावन तयार करून मांड शेणाने सारवून पाच, सात, नऊ अथवा अकरा दिवसापर्यंत चांदण्या रात्री गावाच्या वाड्या-वाड्यावरील स्त्रिया एकत्र येऊन खेळ खेळतात. गोव्याच्या दक्षिणेकडील कोणकोण तालुक्यात हिन्दू कुळंबी जमातीच्या स्त्रिया वारूळाच्या मातीचा गोळा मांडावर थापून तो फुलांनी सजवितात व त्याची पूजा करण्याच्या उद्देशाने तीन आठवडेपर्यंत त्या मातीच्या गोळयाभोवती अथवा समोर फेर धरून गाणी म्हणतात व नाना प्रकारचे खेळ व फुगड्या खेळतात. दर पाच रात्रीनंतर वारूळाच्या मातीची भर त्या गोळयाला देण्यात येते. या उत्सावाला कुळंबी स्त्रिया धिल्लो अथवा धिनलो असे म्हणतात. याच आदिम उत्सवाचे धालो हे अलीकडील प्रगत रूप असावे असे वाटते. कारण धालो उत्सवात देखील मातीचा गोळा ठेवून, तो सजवून, फेर धरून नृत्य व फुगड्या खेळण्याची प्रथा आहे. या प्रसंगी म्हटली जाणारी गाणी स्थलदेवता, ग्रामदेवता, निसर्गदेवता यांना उद्देशून असतात. धिल्लो आश्विन - कार्तिक महिन्यात साजरा करतात तर धालो उत्सव पौष-माघ महिन्यात संपन्न होतो. धालोतील गाण्यातून एकवीस रंभांचा उल्लेख सापडतो. त्यातील काही रंभाची नावे तुळसायेवंत, चक्रयेवंत, ओंवळायेवंत, सुरंगायेवंत, शेकरायेवंत, कुकमायेवंत

अशी आहेत. किंबहुना सुवासिनीच्या सौभाग्यलंकाराशी संबंधित अशी ही नावे म्हणता येतील. धालो नृत्याची सुरवात संथ गतीने म्हणल्या जाणाऱ्या नमनाच्या गीताने होते. दोन रांगा समोरासमोर उभ्या राहून गीत गात मागेपुढे होत असतात. काही वेळांनंतर गोलाकार नृत्ये सुरू होतात. त्यात फुगड्यांचे प्रकारही असतात. शिवाय पिंगळी, नवरा-नवरी, सावज, खांपुल्लें, म्हारम्मा, अशी अनेक सोंगेही यात आणली जातात. मात्र या सर्व नृत्य सोंगाचा क्रम परंपरेने ठरविलेला असून तो बहुधा बदलण्याचे धाडस दैवी अवकृपेच्या भीतीने कोणी करीत नाही. काही नृत्यात् विधवा भाग घेत नाहीत. मासिक पाळीतील, अशौच स्त्रिया, दारूड्या अशा स्त्रियांना मांडावर प्रतिबंध असतो. नृत्ये संपल्यावर काही स्त्रियांच्या अंगात येते. त्याना रंभा असे संबोधतात. या सर्व रंभा आपल्या बांधवांला (भाऊ) भेटण्यासाठी विलाप करतात. असा काहीसा देखावा मांडावर दिसतो. त्यानंतर ठराविक कुटुंबातील एक पुरूष मांडावर येऊन रंभावर पाणी शिंपडून त्यांना 'दर्शन' देतो. त्यानंतर रंभाच्या अंगातील संचार संपतो. उत्सव समाप्तीच्या दिवशी 'सावज मारण्याचा' विधी मांडावर होतो. त्यानंतर शेणाचे पाणी मांडावर शिंपडून धालो उत्सवाची समाप्ती होते. गावातील मूलबाळ नसलेल्या स्त्रीसाठी या मांडावर काही विधी असतात. अपत्य प्राप्तीसाठी या स्त्रीने ओलेत्या कपड्यांनी मांड सारवावा लागतो. शिवाय अन्य दुय्यम असे तात्कालिक विधी असतात. धालोपाठोपाठ फुगडी हा गोव्यातील स्त्रियांचा महत्त्वाचा लोकनृत्यप्रकार. यात झेमाडो, कळशीफुगडी, म्हणजे घागर फुंकून सादर करावयाची फुगडी असे वेगवेगळे प्रकार आहेत. गणेश चतुर्थी सारख्या उत्सव प्रसंगी स्त्रिया मोठ्या उत्साहात फुगड्या घालतात.

वारूळाच्या मातीच्या गोळयाला जरी धिल्लो म्हणत असले तरी धालो या शब्दाचा अर्थ झुलणे असा आहे. कोकणीत धोलप म्हणजे झुलणे अथवा डुलणे. मुंडारी भाषेत 'धांल्य-धाल्य याचा अर्थ मागे पुढे हळुवार डुलणे अथवा झुलणे. ही झुलण्याची क्रिया धालोनृत्यात अपरिहार्यपणे दिसते. फक्त स्त्रियांचा व कुमारिकांचा सहभाग हे या उत्सवाचे प्रमुख वैशिष्ट्य म्हणता येईल. गोमंतकीय हिन्दू समाजातील ब्राह्मण वर्गाव्यतिरिक्त सर्व वर्गातील व विशेषतः कष्टकरी व कृषी व्यवसायाशी निगडीत सर्व जमातीमधील स्त्रिया यात सहभागी होतात. स्त्रियांच्या अंतरंगातील आंतरप्रक्रियेची देवाण-घेवाण मांडावरील गीते आणि नृत्याभिनयाद्वारे होते. एकवीस रंभा, त्यांचा एक भाऊ (बांधव), तसेच अपत्यहीन स्त्रीसाठी असलेले विधी यांचा थेट संदर्भ पुसवनविधीशी येतो. भूमातेच्या अचाट प्रसवशक्तीची आराधना या लोकनृत्याच्या मुळाशी दिसते. त्यामुळे धालो नृत्योत्सव केवळ स्त्रियांच्या अभिव्यक्तीस वाहिलेला आणि पुरूषांना सामील होण्यास मज्जाव करणारा असा लोकोत्सव म्हणता येईल.

पुरूषांचा लोकोत्सव शिगमो

गोव्याचा शिगमोत्सव हा महाराष्ट्रातील शिमग्यासारखा उत्सव. परंतु गोव्यात याला शिगमो म्हणतात. हेमचंद्राच्या 'देशीनाममाले'त शिशिर ऋतुंच्या नंतर येणारा एक लोकउत्सव सुगिम्मअ होय. ते 'सुग्रीष्मक' या संस्कृत नावाचे तद्‌भव रूप आहे. गोव्यातील शिगमो हा शब्द सुग्रीष्मक- सुगिम्मअ-सुगिम्म- शिगमो या क्रमाने आला आहे. असे जेष्ठ अभ्यासक ढेरे यांनी दाखवून दिले आहे. हा उत्सव होळीपौर्णिमेच्या आसपास चालतो. होळीपौर्णिमेला येथे 'शिगमो पुनव' म्हणतात. काही ठिकाणी शिगमो फाल्गुन शुद्ध नवमीपासून पौर्णिमेपर्यंत चालतो. तर काही ठिकाणी होळीपौर्णिमेच्या दिवशी सुरूवात झाल्यावर पाच, सात, नऊ, दिवसपर्यंत गावा-गावात शिगमो चालतो. धुमट, शामेळ, जोडशामेळ, ढोल, घूम, ताशे, कासाळी, झांजा, कर्णो बांको, शिंग, जघाट इत्यादी वाद्यांचा वापर या उत्सवात मोठ्या प्रमाणात होतो. हिन्दू वस्ती असलेल्या प्रत्येक गावातून लोकनर्तकांचे 'मेळ' निघतात. मेळ म्हणजे नर्तकांचा जथा, फुले, पाने, रंगीबेरंगी पारंपारिक कपडे, आभूषणे यांनी सजलेले खेळगडे (नर्तक) वेगवेगळी लोकनृत्ये सादर करण्यासाठी गावातून फिरत असतात. प्रत्येक घरासमोरील अंगणात मांडव उभारलेला असतो. त्या मांडवात महाभारत, रामायण यांचे तसेच अन्य सामाजिक, कौटुंबिक संदर्भाची लोकगीते गात हे नर्तक नृत्ये सादर करतात. त्यात वीरांमेळ, तोणया मेळ, चौरंग, तालगडी, ताळे, मोरूलो, गोफ, जत, आरत असे नानाविध प्रकार असतात. मात्र अशा लोकनृत्यांची सुरवात मांडावरून अथवा ग्रामदैवतांच्या मंदिर प्राकारातून होते. अंत्रूज अथवा फोंडा महालातील अनेक गावातून रोमट हे लोकनृत्य सादर करणारे मेळ आहेत. अशा प्रत्येक मेळातील कलाकारांची संख्या शंभरापासून हजारापर्यंत असते. गाव जेवढा मोठा तेवढे कलाकार जास्त. या रोमटा मेळात रणवाद्यांची साथ आणि ग्रामदेवताच्या मंदिरापर्यंत मिरवणुकीने जायचे हा महत्वाचा उपक्रम असतो. या मिरवणुकीत पारंपारिक तोरणे, अब्दागिऱ्या, गुढ्या, पताका, फुगे, सूर्यपान, चपऱ्या इत्यादीचा समावेश असतो.

लोकनृत्याचे अनोखे दर्शन

उत्तर गोव्याची शिगम्यानिमित्त निघणाऱ्या रोमटातून राधाकृष्ण यांची नृत्ये सादर केली जातात. घोडेमोडणीसारखी लोकनृत्ये मोठ्या मिरवणुकीने सादर केली जातात. गावातील देवालयाशी संबंधीत असे दोन, चार किंवा आठ घोड्यांचे लाकडी मुखवटे सजवलेल्या ताटीला बांधतात व ती ताटी नर्तकाच्या कंबरेला अडकविली जाते. एका हातात घोड्याचा लगाम आणि दुसऱ्या हातात नंगी तलवार घेऊन हे 'घोडेस्वार' वाद्यांच्या तालावर मिरवणुकीने गावच्या वेशीपर्यंत संचार करतात व मंदिरात आल्यावर

नृत्य समाप्त होते. रोमटातील करवली, सती अथवा देव यासाठी गोव्यातील डिचोली सत्तरी आणि पेडणे महाल प्रसिद्ध आहेत. सुमारे दहा वर्षे वयाची दोन मुले निवडून त्यांना लुगडे-चोळी नेसवून सती व धेडी बनवितात. त्यांना गावकरी आपल्या खांद्यावर उचलून घेतात व रणवाद्यांच्या तालावर गावातील प्रत्येक घरात जातात. तेथे सती-धेडी यांची सुवासिनींकडून ओटी भरली जाते. अन्य गायक व वादक बाहेर अंगणात सतीची गानकथा आरतीच्या रुपात म्हणत असतात. त्या गायनास सकारत असे म्हणतात. सतीच्या कर्तृत्त्वाचे वर्णन करणारी गानकथा या मिरवणुकीच्या काही टप्प्यांवर संपते. काही वेळा श्रावणबाळाच्या अथवा रामायण - महाभारतातील अन्य कथांवर आधारलेली गीतेही सादर केली जातात. शेवटी मंदिर अथवा मांडाच्या शेजारी पेटवलेल्या आगीतून या सतींना पार केले जाते; तर काही ठिकाणी 'इंगळ्यांचे न्हाण' (जळत्या इंगळ्याची आंघोळ) घातले जाते.

असाच आगीशी संबंध असलेला आणखी एक लोकनृत्यप्रकार म्हणजे वीरभद्र. वीरभद्राची उत्पत्तीच मुळी आगीशी संबंधित आहे. फोंडा, साखळी व सांगे भागात वेगवेगळ्या उत्सवात हा वीरभद्र साजरा केला जातो. कर्नाटकाच्या यक्षगानातील एखाद्या पात्रासारखा या वीरभद्राचा वेष रंगविला जातो. दोन्ही हातात दोन तलवारी व सोबतीला वीरश्रीपूर्ण वाद्यसंगीत असते. यातील संवादाचे शब्द हे कन्नड भाषेतील आहेत. याचे संबोधन 'वीरभद्रअण्णा' असे करण्यात येते 'कैलासवळगे वीरानुवीर महावीर - वीरभद्रअण्णा' अशा प्रकारचे संबोधन या प्रकारात चालते. या कलाप्रकाराची परंपरा कर्नाटकातून गोव्यात आली हे सुस्पष्ट आहे. गोव्यातील बहुतेक कलाप्रकार आणि शिल्पकला यांवर कर्नाटकाचा प्रभाव प्रामुख्याने दिसतो. कारण गोव्यावर राज्य करणाऱ्या बहुतेक राजवटी या दक्षिण भारतीय होत्या व त्यात कर्नाटकातील राजवटींचा प्रामुख्याने भरणा होता. आजचे चांदर हे गाव म्हणजे कदंब राज्यकर्त्यांची एके काळची राजधानी - चंद्रपूर. येथून कदंबानी संपूर्ण गोवा प्रांताचा राज्यकारभार चालविला. पोर्तुगीजांनी सर्वप्रथम काबीज केलेल्या सासष्टी प्रांतात हे गाव येत असल्याने येथील ९५ टक्के लोकवस्ती खिस्ती आहे. परंतु आजही येथे कार्निव्हल उत्सवाच्या नंतर 'मुसळां खेळ' हा नृत्यप्रकार खिस्ती लोक हिन्दू पद्धतीने सादर करतात. हिन्दू देवदेवतांची गीते गात धोतर, जिदी, उपरणे, मुंडासे, कमरपट्टा बांधून, हातात मुसळासारखी लांब काठी घेऊन हे नर्तक घुमट व झीज या वाद्यसाथीने नृत्य सादर करतात. दोन दिवस हे नृत्य गावच्या दोन भागात चालते. कदंबांनी मिळविलेल्या विजयाप्रित्यर्थ हे नृत्य केले जाते असे सांगतात. मात्र गीतातील शिव आणि दुर्गा यांचे उल्लेख अत्यंत स्पष्ट आहेत. सासष्टी तालुक्यातील आर्ले. राय, चंद्रावाडो इत्यादी ठिकाणी खिस्ती गावडे 'तोणयां मेळ' सादर करतात. कृष्णाची गीते

गाऊन सादर केला जाणारा हा नृत्यप्रकार देखील नामशेष होण्याच्या मार्गावर आहे. केपे तालुक्यातील अवेडे गावातील खिस्ती गावडा स्त्रियादेखील मूळ धालोनृत्याचा प्रकार अजूनही वार्षिकोत्सवात सादर करताना दिसतात. इंत्रुज या शिगमोसदृष्य खिस्ती उत्सवात वेगवेगळी गीते गात विविध सोंगे नाचविली जातात आणि विशिष्ट प्रकारची पांढऱ्या रंगाची भुकटी कागदी पुड्यातून लोकांच्या अंगावर फेकली जाते, त्याला कोकाती असे म्हणतात.

विरामे या प्रकारात ग्रामदैवताचा 'अवतार' घेतलेला पुरुष गावात मिरवणुकीने फिरतो व प्रत्येक अंगणात भगताच्या तलवारी पर्जळण्याबरोबर आपले दर्शन देतो. त्यानंतर गावातील अन्य मेळ अंगणात नाच सादर करण्यासाठी येतात. तोणयां मेळ व तालगडी या प्रकारात नर्तक हातात लाकडी तोणयो (टिपरी) घेऊन गीतांच्या तालावर नृत्य सादर करतात. 'मोरुलो' या प्रकारात नर्तक मयुरनृत्याचा अभिनय करतात. 'गोफ' नृत्यात अंगणातील मांडवाला बांधलेल्या वेगवेगळ्या दोऱ्यांची सुरेख वीण तयार करणे व सोडविणे हे प्रामुख्याने केले जाते. चौरंग प्रकारात टिपऱ्यांचा नाच सादर करताना एखादी गीतकथा सांगितली जाते व शेवटी द्रुतगतीने नृत्य सादर करुन आकस्मितरित्या थांबविले जाते. या शेवटच्या नृत्याला 'ताळो' असे म्हणतात. मेळ अंगणात नाचत असताना घरातील प्रमुख स्त्री नर्तकाला आरती ओवाळते व त्याच्या हातात सुपुर्द करते. ती आरती घेऊन मेळातील नर्तक नृत्य सादर करतात. या प्रकाराला 'जत' किंवा आरती असे म्हणतात. शिवाय समईनृत्यासारखे कसरतीचे प्रकारही शिगमोत्सवात चालतात. ही बहुतेक लोकनृत्ये दक्षिण गोव्यात प्रामुख्याने सादर केली जातात. गोव्यातील धनगर जमातीचे लोक शिगमो व दसरा या उत्सवात 'चपय' नावाचा लोकनृत्य प्रकार सादर करतात. शिवाय 'पोवा' नावाचे त्यांचे एक विधीनृत्यही प्रसिद्ध आहे. या नृत्यात पायघोळ सफेद कलाबुतीचा झगा घातलेले धनगर डोक्याला पागोटे, हातात कडी, पायात वाक्या आणि काहींच्या पायांत घुंगूर, गळ्यात फुलांच्या माळा, कपाळावर कुंकू, कानात बाळ्या घालून, गाणी गात 'होरबला' चा जयघोष करत, नृत्य सादर करतात. साथीला ढोल, ताशा, झांज, कांसाळे, सूरपांवा अथवा कोंडपावा व कधीमधी नाकशेर ही वाद्ये असतात. त्यांच्या स्त्रिया उत्सव प्रसंगी झेमाडो व फुगडी ही नृत्ये सादर करतात.

विविध लोकसंगीत प्रकार

लोकसंगीत प्रकारात सुंवारी - चंद्रावळ हा वाद्यप्रकार फार जुना म्हणता येईल. घुमट, शामेळ व कांसाळे या वाद्यांच्या साथीने गीते गात वेगवेगळ्या लयकारीचे दर्शन घडविणारा लोकसंगीत प्रकार म्हणजे सुंवारी - चंद्रावळ होय. मंदिरांच्या प्राकारात

देवतांच्या मूर्तीची मिरवणूक निघताना हे संगीत प्राचीन काळात सादर केले जात असे. देवाच्या मिरवणुकीला स्वारी अथवा (कोकणीत) सुंवारी म्हणतात. तेच नाव या वादन प्रकाराला देण्यात आले. कोणतेही गीत नसताना वाजविली जाणारी मोनी चाल, त्यानंतर सुवारी, चंद्रावळ, खाणपद, फाग, असे विविध प्रकार यात क्रमाने येतात. काही ठिकाणाच्या सुंवारीत सनई, सूर्त इत्यादी स्वरवाद्यांची साथ देखील असते. अशा स्वरवाद्यांच्या साथीने चालणारा दुसरा महत्त्वाचा संगीतप्रकार म्हणजे 'नबत' किंवा इशारत. मंदिरांच्या प्राकारात ढोल, तासा, सनई, सूर्त व कांसाळे या वाद्यांच्या साथीने संगीत सादर केले जाते. त्याला नबत म्हणतात. हीच वाद्ये मंदिरातील वेगवेगळ्या प्रकारच्या विधींच्या वेळी वेगवेगळ्या पद्धतीने वाजतात. त्यामुळे वेगळ्या प्रकारच्या संगीताची निर्मिती होते. त्यामुळे नबत, स्वारी पेणे, चौघडे, रथ नाचविणे, आरती, इत्यादी मंदिरात चालणारे विधी वाद्य संगीतावरुन सहज ओळखता येतात. घुमट व शामेळ यांच्या साथीने सादर केल्या जाणाऱ्या आरत्या हा देखील एक विशिष्ट आणि लोकप्रिय संगीत प्रकार आहे. गणेश चतुर्थी, अनंत चतुर्दशी हे गावातून साजरे होणारे सण तसेच गावातील मंदिरातून होणाऱ्या आरतीप्रसंगी हे संगीत आवर्जून सादर केले जाते. 'गुडुल्या-गीतां' हा हिन्दू कुळंब्याच्या पुरुषमंडळीकडून गुरुद्वादशीच्या दिवसात (भाद्रपद शु. एकादशी द्वादशी) सादर केला जाणारा गायनप्रकार. यात महाभारतातील कथाप्रसंग असला तरी संपूर्ण कथा भीमाच्या व्यक्तिमत्त्वाभोवती फिरते. शेकोटीभोवती बसून रात्रभर हे आदिम स्वरुपाचे गायन चालते. मुख्य गायकाला सहगायक साथ देतात व ऐकणारा श्रोतृवृंद ते गायन उत्साहाने ऐकत असतो. 'बनवड' हा पितृपूजेतील गायनप्रकार मृतात्म्याला बोलावण्यासाठी व त्याची इच्छा जाणून घेण्यासाठी हे विधिगायन केले जाते. कष्टकरी समाजामध्ये ही गायनप्रथा आहे.

होवयो - लगनगीतां आणि येर्स

विवाहप्रसंगी म्हटले जाणारी लोकगीते व त्यांचे सुरेल गायन हे गोव्यातील काही जमातींमध्ये मंत्रोच्चारणाएवढे पवित्र मानले जाते. संपूर्ण विवाहविधीसाठी वेगवेगळी गाणी गायली जातात. हिन्दू आणि ख्रिस्ती या उभय समाजातही विवाह गीते म्हणण्याची प्रथा आहे. हिंदूमध्ये त्यांना 'लगनगीता' अथवा होवयो (ओव्या) असे म्हणतात. तर ख्रिश्चन समाजात त्यांना 'येर्स' असे म्हणतात. विधींच्या तपशीलात काही मुलभूत फरक असल्याने गीतात देखील हे फरक जाणवतात. उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास हिंदू गीतात नवरा-नवरीला हळदीचे तेल लावले जाते. त्याला 'तेल चड्यात' असे म्हटले जाते. तर ख्रिस्ती गीतात याठिकाणी 'नाल्ला रोसु' असा उल्लेख सापडतो. परंतु ढोबळ मानाने बरेचसे विधी समान आहेत.

मांडो धुतपद कांतारां

खिस्ती समाजातील लोकगीते केवळ विवाहातील गीतापुरतीच मर्यादित नाहीत. त्यात मांडो, धुलपद, कांतार, कॅरल, गायना असे वेगवेगळे प्रकार आहेत. मांडो हा उच्चभ्रू खिस्ती समाजातील लोकप्रिय प्रेमगीत अथवा विरह गीताचा प्रकार संथ आणि विलापिकेच्या स्वरात हे गायन सुरू होते व त्याचा शेवट धुलपद या द्रुत गतीच्या-गीताने होतो. या प्रसंगी काही जोडपी नृत्यही सादर करतात. मात्र हे धुलपद मुख्य मांडो गीताशी त्या गीताच्या आशयाशी संबधीत नसते. साथ करण्यासाठी व्हायोलिन व घुमट ही वाद्ये वापरतात. मात्र अलिकडे गीतार आणि ॲकोंडियन ही वाद्येही उपयोगात आणतात. ही गीते एखादा कवीमनाचा रचनाकर्ता रचतो. (स्टाप नोटेशन्स) व त्याला त्याच्या इच्छेनुसार संगीतयोजना करून गीत सादर केले जाते. गीत-नृत्य सादर करताना जोडप्याने सादर करण्याची प्रथा आहे. स्त्रियांचा वेष हा ब्रम्हदेशी अथवा जपानी पद्धतीचा तर पुरूष लांब पँट आणि टेलकोट वापरतात. नाताळगायनात गायली जाणारी गीते, चर्चमध्ये गायली जाणारी प्रार्थनागीते आणि लादाइन्य अथवा लादीन प्रसंगी गायली जाणारी लिटनी व हिम्स, पुर्सावमध्ये गायली जाणारी स्तुतीगीते हे देखील लोकसंगीताच्या प्रकारात येतात. या सर्व संगीत प्रकारांचे एक वैशिष्ट्य ठळकपणे ध्यानात येते. ते म्हणजे या गीतांचा बाज आणि ठेवण जरी भारतीय असली तरी संगीताचा साज मात्र पाश्चात्य आहे. मांडोपासून-कांतारापर्यंत आपल्याला ही गोष्ट प्रामुख्याने दिसते. जशी गोव्यात ढोलकी भजन अथवा अल्लाट भजन तसेच भजन, आरत्या, कीर्तन या क्षेत्रातील लोकपरंपरा आहे. तशीच परंपरा उशीरा का असेना पण खिस्ती संगीताला लाभली आणि आज पाच शतकानंतर देखील ती अबाधितपणे टिकून आहे. कारण गोव्याच्या मातीत ते पूर्णतः समरसून गेले आहे. मात्र गोव्याच्या लोकसंस्कृतीचे चित्र गोव्या बाहेरील जनमाणसात वेगळ्या पद्धतीने ठसले आहे. पर्यटन संस्कृतीचा अतिरेक आणि सांस्कृतिक धोरणाच्या अभावाचा तो दुष्परिणाम आहे, हे सहज ध्यानात येते. मात्र गोव्याच्या लोकपरंपरेत आदिम स्वरूपाच्या संगीत नृत्यापासून आधुनिकतेचा प्रभाव धारण करणारी लोकनृत्ये आणि संगीत प्रकार निश्चितच आढळतात.



संदर्भ ग्रंथ

१) बा. द. सातोस्कर, ***गोमंतक : प्रकृती व संस्कृती***, २ खंड, पुणे : शुभदा सारस्वत प्रकाशन प्रा. लि., १९७९, १९८२.

२) दुर्गा भागवत, ***लोकसाहित्याची रूपरेषा,*** मुंबई, मुंबई : मराठी ग्रथसंग्रहालय, १९५६.

३) गुस्ताव ऑपतः *ऑन दी ओरिजिनल इनहेबिटंटस् ऑफ भारतवर्ष ऑर इंडिया,* दिल्ली : ओरिएंटल पब्लिशर्स, १९७२.

४) जेम्स फ्रेजर, **द *गोल्डन बाउ,*** हार्टफोर्डशायर : वर्डस्वर्थ रेफरन्स, १९९५.

५) जोसेफ कँपबेल, **द *मास्कर ऑफ गॉड,***

आर्कना : पेंग्विन बुक्स, १९९१.

६) के. एन. सिंग (संपा.), *पिपल ऑफ इंडिया-गोवा,* (मुंबई : पॉप्युलर प्रकाशन प्रा. लि., १९९३)

७) मलबाराव सरदेसाई, ***खांब घुमटांच्या सावलीतील संगीत,*** मुंबई : गोवा हिन्दू असोसिएशन, १९७०.

८) महादेवशास्त्री जोशी (संपा), ***भारतीय संस्कृती कोश,*** खंड - ३ पुणे : भारतीय संस्कृतीकोश मंडळ, १९६५.

९) रा. चिं. ढेरे, ***लज्जागौरी,*** पुणे : श्रीविद्याप्रकाशन, १९७८.

१०) विनायक खेडेकर यांच्या **लोकसरिता** (१९९३) **ग्रंथातील प्रस्तावना.**

११) व्ही. टी. गुणे (संपा), ***गॅझेटियर ऑफ द युनियन टेरिटरी ऑफ गोवा, दमण अँड दीव-डिस्ट्रिक्ट गॅझेटियर पार्ट -१*** *गोवा,* पणजी : गॅझेटियर डिपार्टमेंट ऑफ गोवा, दमण अँड दीव, १९७९.

१२) डेव्हिड के. डुनावे आणि व्हीला के. बाम (संपा.), *ओरल हिस्टरी - ॲन इंटरडिसिप्लीनरी अँथोलॉजी,* नवी दिल्ली : अल्तामिरा, १९९६.

१३) नंदकुमार कामत, ''विसाव्या शतकातील गोव्यातील स्थित्यंतरे'', *तरुण भारत,* पणजी, १ जानेवारी २००० खास पुरवणी पृ. १, ६.

१४) रुई गॉमिश परेरा, *गोवा -* ***हिन्दू टेंपल्स अँड डेटीस,*** पणजी : लेखकाद्वारा प्रकाशित, १९७८.

१५) जेराल्ड परेरा, ***ॲन आउटलाइन ऑफ प्रिपोर्तुगीज हिस्टरी ऑफ गोवा,*** वास्को : लेखकाडून प्रकाशित, १९७३.

१६) काशीनाथ दामोदर नायक, ***गोमंतकाची सांस्कृतिक घडण,*** मडगांव : गोमन्तक विद्या निकेतन, १९६८.

१७) जोझे निकलांव द फोंसेका, *ॲन हिस्टोरिकल ॲंड आर्किऑलॉजिकल स्केच ऑफ द सिटी ऑफ गोवा*, नवी दिल्ली : ऐशियन एज्युकेशनल सर्व्हिसेस, १९८६.

१८) डी. डी. कोसंबी, ***द कल्चर ॲंड सिव्हिलायझेशन ऑफ एन्शट इंडिया इन हिस्टॉरिकल आऊटलाईन***, नवी दिल्ली : विकास पब्लिशिंग हाऊस प्रा. लि., १९८२.

१९) नंबीराजन, ***आर्किऑलॉजी ऑफ गोवा***, अप्रकाशित पीएच. डी. प्रबंध.

२०) जॉर्ज मोराइश, ***कदंब कुल***, नवी दिल्ली : एशियन एज्युकेशनल सर्व्हिसेस, १९९०.

२१) विठ्ठल मित्रगोत्री, ***अ सोशिओकल्चरल हिस्टरी ऑफ गोवा : फ्रॉम द भोजास टू द विजयनगर***, पणजी : इन्स्टिट्यूट मिनेझिस ब्रागांझा, १९९९.

२२) अनंत रामकृष्ण शेणवी धुमे, ***द कल्चरल हिस्टरी ऑफ गोवा फ्रॉम १०,००० बी. सी. टू १३५२ ए. डी.***, पणजी : रमेश धुमे, १९८६.

२३) वामन शणै वर्दे वालावलीकार, ***गोंयकारांली गोयांभायली वसणूक***, मुंबई : गोमन्तक छापखानो, १९२८.

२४) जॉन हॉफमन आणि आर्थर व्हान एमिलेन, *एनसायक्लोपेडिया मुंडारिका*, नवी दिल्ली : ग्यान पब्लिशिंग हाऊस, १९९०.

२०. सीमा प्रदेशातील लोकसाहित्यात दिसणारा संस्कृतीसंगम

- डॉ. तारा परांजपे

विभाग पहिला

पूर्वीच्या निझाम राज्यात नांदेड जिल्ह्यात असलेले आणि राज्य पुनर्रचनेनंतर (१९५६) तेलंगणात गेलेले कुबेर या गावी मी लोकसाहित्य संकलन करण्यासाठी गेले होते. तेथे मला अेका महिलेने अेक ओवी म्हणून दाखविली. ती अशी -

''आली-आली आगिनगाडी, डब्या डब्याला पोळी

किन्नी जाळून केले होळी, रझाकार जमाण्यात''

ओवी अैकून मला असे वाटले की, ''पोळी'' आणि ''होळी'' यात वेगळे काही असणार नाही. पण पूर्ण विचार न करता ओवीकडे दुर्लक्ष करणेही योग्य नव्हे. म्हणून मी ''किन्नी '' या शब्दाचा अर्थ विचारला. त्या महिलांनी सांगितले की, कुबेरपासून जवळच ''किन्नी पूळज'' नावाचे गाव आहे. ते रझाकार जमान्यात जाळले होते आणि माझ्या डोक्यात अेकदम प्रकाश पडला. या ओवीत तर एक ऐतिहासिक घटना गुंफलेली आहे.

''किन्नी'' चे ''किन्नी'' हे रूप तेलगू भाषेच्या शब्द अनुनासिकाचे द्वित्व करण्याच्या परिणामामुळे झाले. 'रजाकार जमाना' हा वाक्प्रचार निझाम राज्यातील १९४७ - ४८ मध्ये रझाकारांच्या काळात झालेल्या अत्याचारांशी संबंधीत आहे. त्याच काळाच्या सुरवातीला म्हणजे जून १९४७ मध्ये नागपूर आणि जबलपूरमध्ये जातीय दंगली झाल्या होत्या. त्या दंगलीचा फायदा घेऊन निझाम सरकारने त्या भागातील गरीब मुसलमानांना निझाम राज्यात जमिनी देण्याचे आमीष दाखवून बोलावून घेतले. ते लोक मनमाड - काचीगुडा रेल्वेने येत. त्यांची राहण्याची, खाण्यापिण्याची सर्व व्यवस्था निझाम सरकार तर्फे होत असे. प्रत्येक स्टेशनवर त्यांच्यासाठी पोळीभाजी देण्याची व्यवस्था केली होती म्हणून 'डब्या डब्याला पोळी' असे वर्णन आले आहे. हेच रझाकार पुढे या निमसरकारी संघटनेत गेले आणि त्यांनी हिंदूंवर अत्याचार केले. त्या घटनेचे वर्णन या ओवीत आहे. म्हणजे एकादृष्टीने हा लोकजीवनातून निर्माण झालेला ऐतिहासिक दस्तऐवजच आहे.

इतिहास, भूगोल, चालीरीती, धार्मिक श्रद्धा व अंधश्रद्धा, देवदेवता आणि रुढी व परंपरा अशा अनेक गोष्टींची वर्णने लोकसाहित्यात आढळून येतात. ते ज्या मातीतून वर येते, त्या मातीच्या रस-रुप-गंधाने ते नटलेले असते. हा मानवी जीवनाचा रंग म्हणजेच संस्कृती. श्री. ना.गो. कालेलकर म्हणतात त्या प्रमाणे एक "भाषा हे संस्कृतीचे एक अंग आहे आणि भाषा स्वतःच संस्कृती वहनाचे एक साधनही आहे." दोन प्रदेशांच्या सीमावर्ती प्रदेशात दोन भाषा एकमेकींवर परिणाम करतात आणि म्हणून या दोन भाषांच्या परस्पर संबंधातून सीमा प्रदेशातील लोकभाषेचे एक वेगळेच रूप प्रकट होते. या भाषेतून जे लोकजीवन दिग्दर्शित होते त्यातून एका वेगळ्याच लोकसंस्कृतीचे दर्शन घडते.

या सीमाप्रदेशाची सविस्तर माहिती झाल्यावाचून येथल्या लोकसंस्कृतीचे रूप पारखता येणार नाही. हा सीमा प्रदेश म्हणजे मराठवाड्याची पूर्वसरहद्द. सांस्कृतिक दृष्ट्या हा प्रदेश अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण बनलेला आहे. कारण या ठिकाणी महाराष्ट्र, आंध्र व कर्नाटक यांच्या सीमारेषा एकमेकीस भेटतात. इतिहासाने या प्रदेशाला शालिवाहन, चालुक्य, यादव, बहामनी व निझाम यांच्या दीर्घ राजवटीत एकत्र नांदविले आहे. निझामी राजवटीने येथील लोकजीवनावर मुस्लिम संस्कृतीचा ठसा उमटवला आहे. या प्रदेशाच्या ईशान्य कोपऱ्यात घनदाट जंगले असल्याने तेथील आदिवासी गोंडाच्या संस्कृतीचाही धागा येथील लोकजीवनात मिसळलेला आहे.

या प्रदेशात तेलंगण व मराठवाड्याची फार मोठी सरहद्द एकमेकीजवळ असल्याने तेथील लोकजीवनात तेलगु भाषिक व मराठी भाषिक या दोन्ही लोकांनी परस्परामध्ये देवाण घेवाण केलेली आहे. मराठी युरा-भारतीय भाषा गटाची. तर तेलगु भाषिक हे द्रविड भाषा गटाचे. त्यामुळे दोघांच्यामधील देवाण घेवाणीला एक विशेष अर्थ प्राप्त झालेला आहे.

या प्रदेशात भिन्न भाषिकांचा संस्कृतिसंगम साधला आहे असे म्हटल्याने भारताच्या एकसंस्कृतित्वाला बाधा येण्याचे काहीच कारण नाही. कारण भारत हा असा एक वैशिष्ट्यपूर्ण देश आहे की, येथे विविधतेत एकता नांदते आहे. या खंडप्राय देशात अनेक वंश, धर्म व भाषा यांचे मिश्रण झालेले आहे. वंश, धर्म, आणि भाषा हे असे प्रभावी संस्कृती घटक आहेत की, जगाच्या इतिहासात त्यापैकी एकेकाच्या पायावर प्रत्येक स्वतंत्र राष्ट्र निर्माण झालेले आहे. भारतामध्ये मात्र हे सर्व परस्परात मिसळून गेले आणि त्यामधून एक सर्वसमावेशक संस्कृती निर्माण झाली. या विशाल संस्कृतीने सारा भारत 'आसेतु हिमाचल' एकराष्ट्रीयत्वाच्या भावनेने बांधलेला आहे. या संस्कृतीने नुसत्या विविधच नव्हे, तर परस्परविरोधी प्रवृत्तीही स्वःमध्ये समाविष्ट करुन घेतल्या आहेत. या तिच्या

सर्वसमन्वयाच्या वैशिष्ट्यातूनच तिच्या प्रादेशिक संस्कृतीनी आकार घेतलेला आहे.

भारतात अनेक भाषिक प्रदेश नांदत आहेत. ते सर्वजन भारताला एक राष्ट्र व एका संस्कृतीचे मानणारे आहेत आणि वेळोवेळी ही भावना प्रदेश प्रदेशातून प्रगट केली गेली आहे. तरीपण त्या त्या प्रदेशाची स्वतःची म्हणून एक वेगळी संस्कृती आहे. म्हणजेच भारतीय संस्कृतीचा आराखडा एक असला तरी प्रादेशिक संस्कृतीच्या रंगरेषा निराळ्या आहेत. समाजशास्त्रीय भाषेत सांगावयाचे म्हणजे संस्कृतीचे भौतिक अंग (अन्न, वस्त्र, निवारा वगैरे) व अभौतिक अंग (धर्मकल्पना; भाषा, कला, शास्त्रे, कुटुंबसंस्था) ही दोन्ही अंगे बऱ्याच प्रमाणात ज्या भूगोलावर अवलंबून असतात तो भूगोल या खंडप्राय देशात प्रत्येक प्रदेशात निराळा आहे. भाषा, धर्मकल्पना, कुटुंबसंस्था व कला यासारख्या संस्कृतीच्या महत्वाच्या घटकांत प्रदेशाप्रदेशातून फरक पडतो. म्हणून प्रत्येक भाषिक प्रदेशाची स्थूलमानाने भारतीय संस्कृतीत समाविष्ट होऊ शकणारी, पण स्वतःच्या वैशिष्ट्याने वेगळी पडणारी अशी एक निराळी संस्कृती निर्माण झालेली आहे. या प्रादेशिक संस्कृतीमध्ये संस्कृतीचा एक घटक किंवा एखादे संस्कृतीलक्षण वेगळे असते; तर त्या प्रदेशाची संस्कृती निराळी आहे असे म्हणता आले नसते. पण प्रादेशिक संस्कृतीत भाषा, धर्मकल्पना, कुटुंबसंस्था वगैरे अनेक घटक व संस्कृतीचे भौतिक अंग हे सर्व वेगळे दिसतात. या सर्वांच्या समुच्चयाला 'संस्कृती' अशीच शास्त्रीय संज्ञा असल्याने 'महाराष्ट्राची संस्कृती' किंवा 'आंध्र प्रदेशाची संस्कृती' असे शब्दप्रयोग मी करीत आहे.

भारतातील कोणत्याही प्रदेशाच्या संस्कृती बद्दल लिहिताना ती संस्कृती भारतीय संस्कृतीत अंतर्भुत असली तरी ती भारतीय संस्कृतीहून निराळी कशी आहे हे त्या लिहिणाऱ्याला सिध्द करावे लागते. 'आंध्रका समाजिक इतिहास' लिहिणाऱ्या सुखरम[१] प्रताप रेड्डी यांनी त्यांच्या पुस्तकात असे नमूद केले आहे की, बारा वर्षापूर्वी आंध्र महासभा अधिवेशनात एक वाद निर्माण असा झाला होता की, आंध्र देशाचा वेगळा सामाजिक इतिहास लिहिण्याची गरजच काय? भारतीय संस्कृतीहून आंध्र संस्कृती भिन्न थोडीच आहे? त्याचे उत्तर देताना लेखकाने हाच मुद्दा मांडलेला आहे की "भारतीय संस्कृती जरी एक असली तरी प्रत्येक प्रदेशातील भाषा, विचार, कला, शिक्षण, लोकगीत, व सामाजिक परंपरा वेगळ्या आहेत. म्हणून प्रत्येक प्रदेशातील संस्कृती निराळी आहे."

त्याच पध्दतीने मी येथे "महाराष्ट्रीयन किंवा आंध्र संस्कृती" हे शब्दप्रयोग करीत आहे. प्रादेशिक संस्कृतीची वैशिष्ट्ये समजून घेऊन त्यांच्यात परस्परात कोणत्या स्वरूपाची देवाण-घेवाण झालेली आहे, याचा अभ्यास केल्याने प्रदेशा-प्रदेशातील गैरसमज दूर होवून राष्ट्रीय एकात्मता दृढ होण्यास मदतच होणार आहे. कारण अनेक

भांडणांचे व गैरसमजाचे मूळ परस्परांना समजून न घेणे असते. परस्परांना समजून घेतल्याने आपोआपच जवळीक निर्माण होते. या प्रदेशात घडलेल्या संस्कृती संगमाचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी केलेल्या अभ्यासात दोन्ही प्रदेशांनी परस्परांना समजून घ्यावे हे एक उद्दिष्ट आहे.

संस्कृती म्हणजे काय ?

या प्रदेशातील संस्कृतीसंगमाचे स्वरूप स्पष्टपणे प्रतीत होण्यासाठी प्रथम आपल्याला संस्कृती म्हणजे काय, तिची अंगोपांगे व घटक कोणते आणि ते घटक कशावर अवलंबून असतात याचा थोडक्यात विचार केला पाहिजे.

संस्कृती म्हणजे काय? या प्रश्नाचे उत्तर शोधायचे म्हणजे आजपर्यंतच्या समाजशास्त्रज्ञांनी संस्कृतीचा अभ्यास करून संस्कृतीच्या ज्या निरनिराळ्या व्याख्या केल्या आहेत त्या पहाव्या लागतील.

श्री. टायलार[२] यांनी केलेल्या संस्कृतीच्या व्याख्येत अधिक व्यापकता आहे. ते म्हणतात, ''संस्कृती म्हणजे ज्ञान, कला, नीतीनियम, चालीरीती, श्रध्दा आणि मानवाने आत्मसात केलेल्या सवयी यांचा समुच्चय होय'' डॉ. इरावतीबाई कर्वे[३] यांनी केलेली संस्कृतीची व्याख्या सुटसुटीत आणि सर्वसमावेशक आहे. त्या म्हणतात ''मनुष्यनिर्मित पदार्थमय आणि कल्पनामय जग म्हणजे संस्कृती'' याचा अर्थ असा की, संस्कृतीमध्ये माणसाची हत्यारे-अवजारे, भांडीकुंडी वगैरे वस्तुरूप निर्मिती, त्याने स्वानुभवातून निर्माण केलेले वागणुकीचे नियम आणि त्याच्या मनावर पडलेल्या बाह्य अनुभवाच्या ठशातून निर्माण झालेली धर्म, राज्य, शास्त्र, कला इत्यादी कल्पनामय सृष्टी यांचा समावेश होतो. म्हणून डॉ. इरावतीबाई कर्वे यांनी केलेली संस्कृतीची व्याख्या सुटसटीत असूनही सर्वसमावेशक आहे.

संस्कृतीची अंगे व घटक

संस्कृतीची मुख्य अंगे दोन आहेत. एक भौतिक व दुसरे अभौतिक. क्लार्क विजर[४] या समाजशास्त्रज्ञाने जगातील निरनिराळ्या संस्कृतीचा अभ्यास करून संस्कृतीचे नऊ मूलभूत घटक मानले आहेत. ते पुढील प्रमाणे --

१) भौतिक घटक

१) अन्न, २) वस्त्र, ३) निवारा, ४) भांडीकुंडी व अवजारे, ५) उद्योगधंदे, ६) हत्यारे, ७) दळणवळणाची साधने इत्यादी.

२) अभौतिक घटक

१) भाषा व साहित्य, २) कला, ३) धर्मविधी व पुराणकथा, ४) शास्त्रीय शोध, ५) मालमत्ता व तिचे अधिकार या संबंधीच्या संस्था, ६) कुटुंबसंस्था, ७) सरकार, ८) समाजनियंत्रणाची साधने-श्रध्दा, रूढी, चालीरीती, लोकमत.

संस्कृतीचे भौतिक घटक प्रामुख्याने भूगोलावर अवलंबून असतात. विशेषतः विकासाच्या प्राथमिक अवस्थेत तर मनुष्य पूर्णपणे भूगोलावरच अवलंबून असतो. म्हणून अन्न, वस्त्र, निवारा, हत्यारे, अवजारे, भांडीकुंडी, दळणवळणाची साधने आणि उद्योगधंदे हे सर्व घटक भूगोलावर अवलंबून असतात. तेलंगण आणि मराठवाड्याचा भूगोल निराळा आहे आणि म्हणून या दोन ठिकाणचे भौतिक घटक निराळे आहेत.

महाराष्ट्र हा उत्तर व आंध्र प्रदेश हा दक्षिण भारतीय संस्कृतीचा प्रतिनिधी-

महाराष्ट्र आणि आंध्र प्रदेशातील किंवा दोन्ही प्रदेशांचे विभाग असलेल्या मराठवाडा व तेलंगणाची संस्कृती या संबंधीचा विचार करत असताना भूगोल वेगळा असण्याचा एक मुद्दा तर आहेच, पण दुसराही महत्वाचा एक मुद्दा आहे. आणि तो हा की, या दोन संस्कृती भारताच्या दोन विभागांच्या प्रातिनिधिक आहेत. उत्तर भारत आणि दक्षिण भारत यांच्या मधल्या पर्वतरांगा आणि घनदाट अरण्ये यांच्यामुळे दक्षिण भारताचे फार मोठ्या प्रमाणात आर्यीकरण होऊ शकले नाही. दक्षिण भारत हा वंश, भाषा, धर्म, इत्यादींच्या दृष्टीने द्रविड संस्कृतीप्रधानच राहिला. उत्तर भारताप्रमाणे त्यांचे "आर्यावर्त" झाले नाही. महाराष्ट्र आहे या आर्यावर्ताचा म्हणजे उत्तर भारताचा प्रतिनिधी आणि मराठवाडा व तेलंगणाच्या सीमारेषा ज्या ठिकाणी एकमेकांस भेटतात त्या प्रदेशात या दोन्ही संस्कृतीचा म्हणजे "आर्यद्रविड संस्कृतीचा संगम आढळतो"

आर्य द्रविड या संज्ञा अशा आहेत की, त्या वंशनिदर्शक म्हणून वापरल्या गेल्याने त्यावर रणे माजली आहेत. भारतात इतक्या मोठ्या प्रमाणात वंश मिश्रण झालेले आहे की, आज विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात वंशिक भेदाच्या भाषेत बोलण्याचे धाडस करणे कठीण आहे. या संज्ञा मी भाषा, गटाचे निदर्शक म्हणून वापरीत आहे. डॉ. सुनितिकुमार चटर्जी[१] यांचे असे मत आहे की,

A Study of the racial or rather what may be called the "language culture.................must be the basis for understanding of Indian culture"

महाराष्ट्र आणि आंध्र हे दोन्ही प्रदेश भारताच्या जवळ जवळ मध्यावर वसलेले आहेत. त्यामुळे दोन्ही प्रदेशातील. विचारवंतांनी असे म्हटले आहे की, हे प्रदेश म्हणजे आर्य द्रविड संस्कृतीच्या संगमाचे पुण्यक्षेत्र आहे.

श्री.द.के. केळकर[६] म्हणतात, ''आजच्या संस्कृतीतील मुख्य एकरुप झालेले दोन प्रवाह म्हणजे श्वेतवर्ण आर्य आणि घनश्याम द्रविड....... आजच्या हिंदी संस्कृतीला आर्यसंस्कृती म्हणण्यापेक्षा आर्यद्रविड संस्कृती म्हणणे अधिक अन्वर्थक ठरेल. आर्यद्रविड संस्कृती संगमावरील पुण्यक्षेत्र आहे महाराष्ट्र.''

डॉ. इरावतीबाई कर्वे यांनीही हाच विचार निराळ्या शब्दांत मांडलेला आहे. महाराष्ट्राच्या वसाहतीकरणाचा विचार करून पुढे त्या म्हणतात की, ''महाराष्ट्रात उत्तरेकडील व दक्षिणेकडील संस्कृतीचा संघर्ष व संगम झालेला आढळतो'' ''महाराष्ट्रात भाषिक व एकंदर सर्व सांस्कृतिक गोष्टीत द्रविडांचा एक स्तर आहेच' अशी स्पष्ट कबुली श्री.ग्रामोपाध्ये[७] या भाषाशास्त्रज्ञाने दिलेली आहे.

आंध्र प्रदेशासंबधीही तेथील विचारवंत नेमके हेच बोलतात. तेलुगु ''विज्ञानसर्वस्वमु'' चे संपादक श्री. के.व्ही. लक्ष्मणरावरू[८] म्हणतात.

"In this !ocation, the Andhras have got a similiarity with the Maharashtra North and South met here...........

The broad.Sapta Godavari offered both of these people Sanskritic and Dravidian to live together, understand and unite into one people."

आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे थोर तत्वज्ञ डॉ. राधाकृष्णन[९] यांनी म्हटले आहे की,

"We the Andhra's, are the fortunately statuted in some respests. I firmaly believe that if any part of India is capable if developing an effective sense of unity it is Andhra".

''आंध्र संस्कृती'' या नावाचे पुस्तक लिहून आंध्र प्रदेशाची भारतीयांना ओळख करुन देणारे मु.नरसिंहाचार्य[१०] यांनी आंध्र संस्कृतीबद्दल पुढील उद्‌गार काढलेले आहेत. ''भारतीय सांस्कृतिक विकासक्रम के इतिहास में विशेषरुपसे दक्षिण के सांस्कृतिक आंदोलनोंके इतिहास के आंध्र संस्कृति का प्रमुख स्थान है। इसके प्रधान कारण है दक्षिण में आंध्र प्रदेशकी भौगोलिक मध्यस्थिती तथा उसका ऐतिहासिक महत्व।'' या पुस्तकाचे प्रकाशक दक्षिण भारत हिंदी प्रचार सभेचे त्यावेळचे अध्यक्ष श्री. व्येंकट रामन यांनी या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत असे म्हटले आहे की, ''आँध्र प्रदेश द्रविड भूखंड दक्षिणापथका राजद्वार है। आर्य-द्रविड संस्कृतियों और संस्कारोंके विलय विकास में आंध्र का योगदान एक मध्यस्थ सेतुस्थल का महत्व रखता है। आज भी आंध्र संस्कृती अपनी मौलिक द्रविड संस्कृति और समादृत आर्य संस्कृती दोनों की द्विवेणी संगम है।'' तेलगु लोकांप्रमाणेच तेलगु भाषा सुद्धा आर्य-द्रविड सांधणारी आहे असे म्हटले जाते.

Telugu language itself is considered a happy synthesis of the Dravidian and the Aryan Sanskrit language.

मराठी भाषेवरही द्रविडकुलोत्पन्न भाषांचा बराच मोठा परिणाम आहे. व ही भाषा आर्य आणि द्रविड व कोल वगैरे लोकांच्या संस्कारापासून निर्माण झालेली आहे असे श्री. आर.पी. चंदा[११] यांचे मत आहे.

या प्रदेशात संस्कृतीसंगम होण्याला जी कारणे घडली ती पुढील प्रमाणे

१) भौगोलिक दृष्ट्या निकट साहचर्य
२) एक इतिहास
३) संकटकाळी परस्परांच्या प्रदेशात स्थलांतर
४) मिश्रविवाह
५) धर्मप्रसार
६) व्यापार धंदा या निमित्त वैयक्तिक आणि सामुदायिक स्थलांतर

पहिले कारण म्हणजे भौगोलिक दृष्ट्या निकट साहचर्य. तेलंगण आणि मराठवाडा भौगोलिक दृष्ट्या इतके जवळ जवळ बसलेले आहेत की, नांदेड जिल्ह्यातील देगलूर गावापासून दोन मैलांवर आंध्र प्रदेशाची सरहद्द सुरु होते.

पूर्वीच्या निजामी राजवटीत नांदेड, निझामाबाद व अदिलाबाद हे जिल्हे परस्परांच्या इतके जवळ होते की, जिल्ह्यांच्या पुनर्रचना करीत असताना एका जिल्ह्यातील गावे सहजपणे दुसऱ्या जिल्ह्याशी जोडीत. त्याहीपूर्वी शहाजहानच्या काळात तेलंगण सुभ्याची राजधानी नांदेड शहरात होती. एवढी एकच गोष्ट उल्लेखिली तरी या प्रदेशाच्या निकट साहचर्याची कल्पना येऊन जाते. आंध्रप्रदेश व महाराष्ट्राला दीर्घकाल एका राजवटीत नांदण्याचा योग लाभल्यामुळे त्यांच्यामध्ये अधिक जवळीक निर्माण झाली.

आंध्र व महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक अनुबंध साधण्यात धर्मपंथ प्रसाराचा एक मोठा वाटा आहे. ''महाराष्ट्री असावे' असा उपदेश करणाऱ्या महानुभावांचे मठ अदिलाबाद जिल्ह्यात देगाव व वालेगाव येथे आहेत. यांची धर्मभाषाच मराठी असल्यामुळे या मठातून वावरणारा शिष्यसंप्रदाय तेलगुभाषिक असला तरी आरत्या, पदे वगैरे मराठीत म्हणतो. निझामबाद येथील रामदासी मठात मराठी भाषेतील ग्रंथसंपत्ती मिळते व येथेही सारा शिष्य संप्रदाय मराठीतून उपासना करतो. या गादीवर समर्थशिष्य कल्याणस्वामीची शिष्यशाखा परंपरा चालविते व याचे हजारो शिष्य तेलगुभाषिक आहेत. निझामाबाद जवळ सारंगपूर येथे समर्थांनी स्वहस्ते मारुतीची प्रतिष्ठापना केली. व आपला संप्रदाय

तेलंगणात रुजवून तेलगू - मराठी भाषिकांचे ऐक्य साधले.

संस्कृती प्रसाराच्या कारणांमध्ये वैयक्तिक व सामुदायिक स्थलांतर हे एक फार मोठे कारण असते. व्यापार किंवा युद्धप्रसंगाच्या निमित्ताने काही जाती जमाती स्थलांतर करुन दुसऱ्याच्या प्रदेशात जाऊन राहतात. आंध्र प्रदेशातून महाराष्ट्रात येऊन राहिलेल्या जाती मध्ये कोमटी, तिर्माळी, वेदु, कैकाडी, गौल्ल आणि पद्मशाळी या प्रमुख जाती आहेत. या उलट महाराष्ट्रातून आंध्र प्रदेशात जाऊन राहिलेल्या मराठी भाषिक जातीत पुढील जाती प्रमुख आहेत. अरिकापू, धानोज, कुंचीगर, तिरोळे, बुडबुडके, विन्नेकर, भवसार, क्षत्रिय व 'आरे खाटिक' या जातीनी स्थलांतर करताना अर्थातच आपल्या प्रदेशाची संस्कृती दुसऱ्या प्रदेशात नेली. महाराष्ट्रात येऊन राहिलेल्या काही तेलगू भाषिक व्यक्तींनी महाराष्ट्राच्या विकासास हातभार लावला आहे. म्हणून त्यांचा निदान उल्लेख तरी अत्यंत आवश्यक आहे. अशा व्यक्तींपैकी प्रमुख आहेत भवानीशंकर नियोगी (मुळचे माचिराजू) वऱ्हाडचे सुप्रसिध्द पुढारी माधवराव अणे (मूळचे अन्नमवार), राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचे संस्थापक डॉ.हेडगेवार आणि महाराष्ट्राचे माजी मुख्यमंत्री श्री. कन्नमवार. आंध्र व महाराष्ट्राचे सख्य जोडण्यास कारणीभूत झालेल्या सांस्कृतिक घटकांमध्ये देवदेवता व व्रतवैकल्ये हा घटक सर्वप्रमुख आहे. महाराष्ट्रात अनेकांचे कुलदैवत असलेली माहूरची रेणुका तेलंगणातील ''यल्लम्मा'' आहे. आणि तेलंगणातील ती ''माहूर अम्मा'' या नावाने ओळखली जाते. वरंगलच्या काकतीय घराण्याची ही कुलदेवता. माहूरच्या या देवीच्या यात्रेला येणाऱ्या तेलगू व मराठी भाषिक यात्रिकांनी गर्दी करून परस्पर संबंध दृढ केले आहेत. ही रेणुका माहूरहून दक्षिण भारतात उतरत असताना तिने वाटेत 'बोधन' येथे विसावा घेतल्याची आख्यायिका आहे. त्यावरून देवी ही ''विसाई'' या नावाने ओळखली जाते. पुराणकाली बोधन हे नगर ''पौंडिण्यपूर'' या नावाने प्रसिध्द होते. दक्षिण भारताचे आर्यीकरण होत असताना पौंडिण्य ऋषीच्या नेतृत्वाखाली जे लोक दक्षिणेत अश्मक मार्गे उतरले ते येथे विसावले होते. त्या ऋषीचे नाव या नगराला मिळाले. बोधन येथे निझाम राज्यात सुध्दा पंवा-यांची दप्तरे मोडीत होती आणि येथे मराठी भाषिक लोकांची संख्या बरीच आहे. त्यामुळे बोधन आणि बोधनची विसाई यांनी आंध्र महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक ऐक्य वाढविण्यास मदत केली. आहे हेच कार्य बासरच्या सरस्वतीनेही केले आहे. तेलंगणाचा सर्वात मोठा प्रभाव जाणवतो तो पोचम्मा या ग्रामदेवतेच्या उपासनेमुळे. बारड, हुंडा, थेरबन ही नांदेड जिल्ह्यातील तीन गावे पोचम्माची ठाणी म्हणून प्रसिध्द असून या जिल्ह्यात ग्रामीण विभागात या देवीचे फार महत्व आहे. कुणाच्या घरी विवाहासारखे मंगलकार्य असेल तर प्रथम पोचम्माची

''आळंका'' काढतात. ''*मांडवाच्या दारी आंबा लिंबूचे गं पान पहिला की हीचा मान। देव माज पोचम्माचा*'' असे म्हणून पहिला दहीभाताचा नैवैद्य तिला देतात. तिच्या या स्वरुपावरुन तेलगू ''प्रौचुटा'' म्हणजे पोषण करणे वरुन ही पोषण करणारी पोचम्मा (पोसानी) असावी असे वाटते. संस्कृत ''पुष'' धातुलाही हे रुप जवळचे आहे. पोचम्माचे दुसरे रूप आहे 'मरीआईचे'. सर्व महाराष्ट्रात खेड्यापाड्यातून या उग्र देवतेला शांत ठेवण्यासाठी गाडा काढणे, बळी देणे, निदान नैवेद्य दाखविणे वगैरे प्रकार आवर्जुन केले जातात. दक्षिण भारतातील देवकथातून ''मरीअम्मा'' ही (रेणूकेचा) यल्लमाचा अर्धा भाग असल्याच्या आख्यायिका आहेत.

तेलुगुमध्ये 'पोत्तु' म्हणजे रेडा. रेड्याला मारणारी 'पोत्तम्मा' (महिषासुरमर्दिनी.)

विभाग दुसरा

सीमा प्रदेशातील लोकसाहित्यातून लोककथा, म्हणी व वाक्प्रचार, पतीचे नाव घेण्याचे व इतर प्रकारचे उखाणे आणि स्त्रियांनी म्हणावयाचे कांही मंत्र यांचे संकलन करण्यात आले आहे.

संकलित साहित्यात सर्वांत जास्त भरणा देव देवताविषयक कथा आणि गीतांचा आहे. रामायण, महाभारतातील कथांवर आधारित गीते, पंढरपूरचा विठोबा, तिरुपतीचा बालाजी आणि माळेगावचा मल्हारी मार्तंड ही दैवते बरीच लोकप्रिय आहेत. यांच्या वर्णनात येथील लोकजीवनाचे रंग मिसळलेले आढळतात. उदा. विठ्ठलावरची एक ओवी पुढील प्रमाणे आहे.

जेवू वाढीते रुक्मीना
जेव मनता जेवंना
येड्या लोकानला कळंना
याला 'रोजाचा' महिना
विठ्ठल कोमट्याला

निझामी राजवट आणि मुसलमानाचा सहवास म्हणून 'रोजे' आले आणि तेलंगणातून मोठ्या प्रमाणात आलेल्या कोमटी जमातीसाठी विठ्ठल 'कोमटी' बनला.

बालाजीचे वर्णन 'तेलंगा राजा' या संबोधनानेच केले जाते.

आठा दिवसा शिकुरवारी
दह्यादुधाची मोरी वाहे
तेलंगा राजा नाहे
देव बालाजी

स्थानिक देवदेवतांमध्ये मुखेडचा 'वीरभद्र' आंणि मंगनाळीचा 'मशनेर' ह्या शिवस्वरुप देवता वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत. तेलंगण आणि मराठवाड्याचा संस्कृतीसंगम व्यक्त करणारी माहूरची रेणुका (यल्लम्मा), थेरबन व बारडची पोचम्मा, शेतात पुजिली जाणारी लक्ष्मीस्वरुप 'गोत्यालम्मा, भुलाई किंवा हादग्याप्रमाणे जिच्यावर फेर धरुन गाणी म्हटली जातात ती 'बदकम्मा' यांच्यावरची गाणी व दैवतकथा विपुल प्रमाणात मिळालेल्या आहेत. तेलुगुचा मराठी भाषेवरचा प्रभाव लोककथा, म्हणी, उखाणे आणि ग्रामनामे यातून दिसून येतो.

या लेखात लोककथा, लोककथागीते व लोकगीते यांमधून या विभागातील संस्कृतीसंगमाचे जे स्वरुप स्पष्ट होते; त्यांचा अगदी थोडक्यात उल्लेख करुन नंतर म्हणी व उखाणे वगैरेमधील काही उदाहरणे दिलेली आहेत. विधीगीते किंवा विशिष्ट चालीरीती यांचाही नुसता केलेला आहे.

चालीरीतीमध्ये वधूवरांनी विवाहसमयी परस्परांवर जिरे व गूळ उधळण्याचा किंवा मुहुर्तमेढ रोवण्यापूर्वी त्या खळग्यात जिरे - गूळ घालण्याची चाल तेलंगणातून मराठवाड्याने उचलली आहे. स्त्रियांच्या दागदागिन्यात तेलंगणात व मराठवाड्याच्या सरहद्दीवर पोहोचलेला लोकप्रिय दागिना म्हणजे गेंट्या (तेलगू घरेलू). ग्रामीण विभागातील महिला आधुनिक रिंग्जसारखा, लोंबणारा हा कानातील दागिना मोठ्या हौसेने घालतात आणि एका उखाण्यातही कानातील या दागिन्याचे वर्णन आले आहे. उदा.

"माडीवर जातो । लव लव पाहतो

गेंट्या बुगड्या हलतील काय ।

पुंडलिक पाटील बोलतील काय?"

आंध्र आणि महाराष्ट्राच्या सान्निध्याचा सर्वात मोठा परिणाम भाषेवर झालेला आहे. अर्थात हा परिणाम दोन्हींच्या सरहद्द प्रदेशातील बोलभाषेवर व लोकसाहित्यात आधिक मोठ्या प्रमाणात आहे.

प्रा. व.दा. कुलकर्णी यांनी संपादित केलेले 'डंगवै -पुराण' म्हणजे दोन्ही भाषांनी परस्परांमध्ये केलेल्या देवाणघेवाणीचा एक नमुनाच आहे. कारण ही कथा तेलगू यक्षगानांमध्ये आहे. पण हे यक्षगान मराठवाड्याच्या सीमेलगत असलेल्या तेलंगण

भागातच फक्त प्रचलित आहे. इतरत्र नाही. तसेच तेलगु पोवाड्यातही 'मुग्गरु मराठीलु कथा' हा पोवाडा महाराष्ट्रीय माणसावर लिहिलेला आहे.

लोकवाङ्मयातील काही कल्पनाबंध, कथावस्तू आणि रचनापद्धती यामध्ये सरमिसळ झालेली दिसते. मुळातच लोकसाहित्यातला हा भाग देशोदेशी फिरणारा असतो. त्यामुळे काही विशेष अंतर्गत पुरावे मिळाले तरच मूळचा कल्पनाबंध कोणत्या देशाचा वा प्रदेशाचा हे सिद्ध करता येते. मराठी भाषेत आलेल्या 'जायराणी' नावाच्या कथागीतात आणि तेलगुमधील वालानागम्माच्या कथेत विलक्षण साम्य आहे. ही कथा मुळातील कोणत्या प्रदेशातली असावी हे अर्थातच अंतर्गत पुराव्यावरुन ठरते. या कथेत जायराणीचा पुतण्या आपल्या काकूला गोसाव्याच्या तडाख्यातून सोडवून आणण्यासाठी आपले प्राण धोक्यात घालतो असा उल्लेख आहे. तो मला अपरिचित वाटला. बालनागम्माच्या कथेमुळे हे कोडे उलगडले गेले. त्या कथेत जायराणीचा पुतण्या म्हणजे तिच्या मोठ्या बहिणीचा मुलगाच असतो. तेथे त्या सात सख्खा बहिणी सख्खा जावा असतात. काकूच्या प्रेमाने जीव धोक्यात घालायला तयार होण्यापेक्षा मावशीसाठी जीव धोक्यात घालणे अधिक नैसर्गिक आहे आणि जावे ऐवजी मोठ्या बहिणीने आपल्या मुलाला धाकट्या बहिणीच्या शोधार्थ पाठविणे अधिक स्वाभाविक आहे. त्या मुलाला फुलमाळ्याने मदत करण्याचा कल्पनाबंधही अनेक तेलगु कथातून आलेला आहे. या अंतर्गत पुराव्यावरुन जायराणीची कथा तेलगु बालनागम्माच्या कथेवरुन मराठीत आली असावी या निर्णयास पोहोचता येते. बालनागम्माच्या कथेत तिला पळवून नेणारा गोसावी 'मायाल मराठी' म्हणजे मायावी रूपे घेणारा मराठी माणूस आहे. याचा अर्थ असा की, तेलंगणात महाराष्ट्री माणसाचा जादूविद्येशी संबंध जोडीत असावेत. मराठी कथेत तो जोगी अर्थातच मराठी परंपरेनुसार गोंडबंगालचा आहे.

तेलगु भाषेचे एक हिंदी भाषिक अभ्यासक, भीमसेन निर्मल [१२] यांनी एका तेलगु लोकगीताचे मूळ मराठी भाषेत असावे असे जे म्हटले आहे ते अगदी योग्य आहे. मराठीतले हे 'माहेरचे मूळ' या नावाने ओळखले जाणारे गाणे बागलाणी भाषेत अधिक ठसकेबाज आहे. याच गाण्याचे पश्चिम महाराष्ट्र, विदर्भ व मराठवाड्यात तेथील लोकभाषेचे पर्याय सापडतात. या गाण्याच्या महाराष्ट्रात असणाऱ्या सार्वत्रिकतेवरुन ते मूळचे महाराष्ट्रातले असावे हेच सिद्ध होते. मराठवाड्याच्या पूर्व सरहद्दीवर मिळणारी 'दहिभाताचे झाड' या नावाची कथाही तेलुगुतूनच मराठीत आली असावी. या कथेमधला राजकन्येचे वाघाशी लग्न होण्याचा कथाबंध मूळचा 'पुलिराजा' या तामिळ कथेतला आहे.

देवदेवता

पोचम्मा

पोचम्मा ही मूळची एक ग्रामदेवता आहे.

ग्रामदेवतांची वैशिष्ट्ये

दैवतशास्त्रात ग्रामदेवता या अधिक प्राचीन आहेत आणि त्यांची निर्मिती कृषिदेवतापासून झालेली आहे. या देवतांचे प्राचीनत्व पुढील विशेषावरुन सिद्ध होते.

१) या देवतांचे देऊळ बांधलेले नसते.

२) या देवतांच्या मूर्ती नसतात.

३) ग्रमदेवतांना प्राण्यांचा बळी लागतो.

४) ग्रामदेवतांचे पुजारी ब्राम्हणेतर असतात.

५) ग्रामदेवतांच्या पुजारिणी प्राचीन काळात स्त्रिया होत्या. त्यांचा सध्याचा अवशेष म्हणजे पोतराज.

पोचम्मा : रोग देवता

पोचम्मालाच महाराष्ट्रात 'मरीआई' म्हणतात. कारण ही दक्षिण भारतातील कथेनुसार यल्लम्माचा म्हणजे रेणुकेचा वध करुन तिचे शिर व धड वेगवेगळे जोडले तेव्हा तोंडापासून (म्वारी (कानडी) म्हणजे तोंड) निर्माण झालेली देवता ती मरीअम्मा, मरीआई ती रोगदेवता आहे. देवी, गोवर व महामारी (कॉलरा) तिच्यामुळे होतात. म्हणून तिचा गाडा काढणे वगैरे विधी महाराष्ट्रातसुद्धा सर्वत्र आढळून येतात.

पोचम्मा संरक्षक देवता - स्वरुप बालग्रहाचे

पोचम्मा ही अवंध्यत्त्व नष्ट करणारी व लहान मुलांचे संरक्षण करणारी सटवाई सृष्टी सारखी देवता आहे. म्हणून सटवाई. मुलांचे संरक्षण करते आणि तिच्या कोपामुळे मुलांचे बळीही पडतात अशी जी समजूत आहे; अगदी तशीच समजूत ''पोचम्मा'' बद्दल आहे. इतकंच नव्हे तर ''थेरबन'' च्या सटवाईची सटवाई व पोचम्मा ही दोनही नावे या विभागात प्रचलित आंहेत. ज्या स्त्रियांना मुले होत नाहीत, त्या हिला पाळणे वाहण्याचा नवस करतात व नवस फेडताना तिला लाकडाची बाहुली आणि पाळणा वाहतात. हिच्या कृपाप्रसादाने मुले झाल्याची समजूत खालील ओवीत व्यक्त झालेली आहे. ''आई माज्या पोचम्माचे/ भरते पूंजाने (केर) सापडले रत्नदाने बाळराज (''हिची अवकृपा होऊ नये

म्हणून बाळाची आई पोचम्माकडून आश्वासन मागून घेते. ती म्हणते पोचम्मा माजी माय/ तुजं माजं ग वचन करी बाळाला जतन'')

माहुरची रेणुका - एक मातृदेवता

रेणुकादेवीला तेलंगण आणि कर्नाटकात 'यल्लमा' या नावाने संबोधितात. तेलंगणात तिच्या माहूर निवासाचा उल्लेखही आढळतो. तेथे तिला ''माहूरम्मा अक्कासानी'' असे म्हणतात. ही देवी वरंगळच्या काकतीया घराण्याची कुलदेवता होती. तेलंगणात तिला 'ऐकवीर काकतम्मा'' असेही म्हणतात. भौगोलिकदृष्ट्या माहूर मराठवाड्याच्या पूर्व सरहद्दीवरील अग्नेय टोकावर घनदाट जंगलाच्या मध्ये एका उंच टेकडीवर वसलेले आहे. येथे मराठवाडा आणि तेलंगणाच्या सीमारेषा एकमेकीस भेटतांत. त्यामुळे या देवीच्या यात्रेकरुंमध्ये मराठी भाषिक आणि तेलगु भाषिक यात्रेकरुंची गर्दी असते आणि ते देवीवरील श्रद्धेने बांधले गेल्याने परस्पर जिव्हाळ्याने एकमेकांना भेटतात. यल्लम्माला दक्षिण महाराष्ट्रात येळम्मा (येल = सात = सप्तमातृका, ऐकवीरा परशुराम हा एकच खरा वीरपुत्र असलेला) व यमाई या नावानेही ओळखतात.

याशिवाय माहूरगड विदर्भाला जवळचा. त्यामुळे ही देवी विदर्भ मराठवाड्यालाही जोडणारी. अदिती ही देवमाता. तिचे रूप मातृदेवतेचेच. पुरुषप्रधान वैदिक धर्मात मातृदेवतांना गौणस्थान असले तरी अदितीचे स्थान हिंदू धर्मात अनन्यसाधारण मानले जाते. या अदितीचा अवतार म्हणजेच रेणुकामाता असे मानले जाते. रेणुका म्हणजेच यल्लमा देवीसंबंधी माला म्हणजेच तेलंगणातील महार जातीत पुढील कथा सांगितली जाते. या जातीचा मूळ पुरुष आदिजंबू ऋषी त्यांच्या मंत्र प्रभावाने यल्लमा निर्माण झाली.

ती वयात आल्यावर तिने आदिजंबूना स्वतःचा स्वीकार करण्याची विनंती केली. ती त्यांनी नाकारली; पण तिला 'संजीव' नावाची एक मुळी देऊन ती मुळी मातंगगिरीवर रुजवायास सांगितली. ती रुजल्यावर तिच्यातून एक कोंबडा बाहेर पडला. यल्लमाने कोंबडीचे रुप घेतले आणि नंतर अंडी घातली. त्यातले एक अंडे नागलोकात पडले. त्याने अदिजंबूना जन्म दिला. दुसरे अंडे कुजले म्हणून त्यातून ब्रम्हराक्षस निर्माण झाला. तिसरे अंडे यल्लमाने स्वतः उबविले. त्यातून ब्रम्हा, विष्णू आणि महेश निर्माण झाले. अशा रीतीने साऱ्या विश्वाची उत्पत्ती यल्लम्मापासून झाली असे माला जातीचे जातीपुराण मानते. माला - माडिगा हे तेलंगणातले महार, मांग म्हणजेच तेथले मुळचे रहिवासी भुमीपुत्र. यांच्यामध्ये प्रचलित असलेली ही कथा तिचे प्राचीनत्त्व सिद्ध करते. महार जातीचा मूळ पुरुष आदिजंबू यांनी तिला निर्माण केले आणि मातंगगिरीवर मुळी रुजविली हे दोन्ही कल्पनाबंध माला - माडिगा या भूमीपुत्रांशी तिचा संबंध दर्शविणारे आहेत. या

कथेतला दुसरा कल्पनाबंध तिने अंड्यातून त्रिमुर्ती निर्माण केल्याचा. यातून तिचे आदिशक्तीचे रुप प्रकट होते आणि लोकसंस्कृतीत यल्लमा ही एक प्रमुख देवता होती हे सिद्ध होते.

सध्या बासर हे गाव तेलंगणात गेले आहे. पूर्वी ते नांदेड जिल्ह्यात होते. तेथील (इन्का कोमलुलु) हरिण शिंगवाल्यांच्या कथेत रेणुकादेवी नागाच्या वारुळातून जन्माला आल्याचा समज प्रचलित आहे. त्यात एक धागा आहे अयोनिसंभवाचा. दुसरा आहे. भूदेवीचा. रेणु म्हणजे मृत्तिकाकण त्यापासून निर्माण झालेली देवी ही भूदेवी. याचाच अर्थ असा की, रेणुका ही भूदेवी म्हणजे मूळची कृषिदेवता. या ग्रामदेवतेच्या स्वरुपात पुजिल्या जातात आणि त्यांना क्षुद्रदेवता मानले जाते. पण मुळात त्यांना प्राचीन संस्कृतीच्या लोकश्रद्धेने आदिशक्तीचे नवनिर्मिती करणाऱ्या जगत्जननीचे रूप मानलेले होते. म्हणूनच यल्लम्माला आदिशक्ती मानले जाते. या कथेमधला यल्लम्माचा नागाशी आणि वारुळाशी असलेला संबंध आदिम-प्रतिमा व्यक्त करणारा आहे. नागाची प्रतिमा पुरुषप्रतिमा आहे. नाग सुफलीकरणाचे आणि वंशवृद्धीचे प्रतीक आहे. साऱ्या जगभर हा सुफलीकरणाचे प्रतीक मानला जातो आणि म्हणून त्याची मातृदेवतेशी सांगड घातली जाते. बाबिलोनिआत सीमारक्षक देवता "निन्नी" हिचे नाव सुमेरिअन चित्रलिपीने जे दाखविले जाते ते नागाच्या जोडीचे चित्र काढून. 'इसीस' या मातृदेवतेच्या सान्निध्यात नेहमी नागाची जोडी असते. रम्मनची प्रिया शाला हिला नागदेवता असे म्हणतात.

आर्यांनी या ग्रीक मातृदेवतेला दोन सर्प अर्पण केलेले आहेत असे ग्रीक कथा सांगतात. आपल्याकडे भारततही नागाचा सुफलीकरणाशी निकटचा संबंध असल्याचे लोक श्रद्धांमधून प्रतीत होते. सौभाग्यवती स्त्रीने स्वप्नात नाग पाहिला तर ती लौकरच गर्भवती राहणार असे भविष्य वर्तविले जाते. असा हा नाग हा रेणुकादेवीचा प्रतिनिधी समजला जातो. तेलंगणात पुरुषांनी स्वप्नात नाग दिसला तर ते यलम्माने त्यांना दर्शन दिले असे समजतात. नाग आणि यल्लमा यांचा अतूट संबंध रेणुकेचे आदिस्वरुप मातृदेवतेचे आहे हेच दर्शवितो.

तेलगु म्हणी व वाक्प्रचारांचा परिणाम

या प्रदेशातील मराठी भाषेवर तेलगु म्हणींचा दोन प्रकारांनी प्रभाव पडलेला जाणवतो. एक प्रकार असा की, येथील मराठी भाषिक स्त्रिया मराठी बोलताना मधूनच तेलगु म्हणींचा वापर करतात. बोलणारी व ऐकणारी दोघीजणी त्याच विभागात राहात असल्याने त्यांना त्यांचा अर्थ कळावयास अडचण पडत नाही. हा प्रकार चिरस्थायी स्वरूपाचा नसला तरी भाषेवर हळूहळू परिणाम करणारा आहे. दुसरा प्रकार जो आहे

तो यातूनच निर्माण झालेला असावा. तो असा की, या विभागातील काही मराठी म्हणी तेलगु म्हणींचे शब्दशः भाषांतर आहेत.

काम थोडे गर्दा फार

थोड्या कामाचा फार गाजावाजा झाला तर ही म्हण वापरतात. उदा. खऱ्या साक्षरता प्रसारापेक्षा ग्रामगौरवाचे कार्यक्रम अधिक झालेले पाहून*''काम थोडा गर्दा फार''*असे वाटते. तेलगुमध्ये ही म्हण *''पनी तक्वा लाल्ली यक्या''* अशी आहे. पनी म्हणजे काम, तक्वा म्हणजे कमी, लोल्ली म्हणजे गोंगाट आणि यक्वा म्हणजे फार. 'काम कमी गोंगाट फार, असा या म्हणीचा अर्थ आहे. तेलगू व मराठी या दोन्ही म्हणीच्या प्रत्येक शब्दात व अर्थात साम्य आहे.

आरकार ना परकार कन्याला दोपार

'नुसत्या ज्वारीच्या कण्या शिजविण्यालाच दुपार उलटली' असा या म्हणीचा अर्थ आहे. एखाद्या स्त्रीचे काम हळू असेल तर तिच्यासंबंधी ही म्हण वापरतात. खूप मोठ्या कामाचा आव आणून काहीच काम केले नसल्यासही ही म्हण वापरतात. कोकणात याच अर्थाची एक म्हण आहे की, *''सारी रात कांडी दळी, जेवायला बसलं तर आळवाची नळी.''*

तेलगुमध्ये ही म्हण *''वग्गलू चयगा पग्गलू आया''* अशी आहे. वग्गलू म्हणजे कण्या, पग्गलू म्हणजे दुपार. कण्या करता करताच दुपार झाली असा याचा अर्थ आहे. कण्या शिजविणे आणि या एवढ्याशा कामाला दुपार होणे या दोन्ही म्हणीत समान आहेत. याही म्हणीतील दोन्ही भाषेतील शब्द व अर्थ सारखेच आहेत.

एक चंद्र आपल्याकडे असल्यावर चांदण्यांची काय कथा?

एखाद्या मोठ्या माणसाचे सहाय्य असल्यावर बाकीच्या सामान्य माणसापासून धोका होण्याची भीती बाळगू नये, असा या म्हणीचा अर्थ आहे. उदा. भारत रशिया करार झाल्यावर भारतीय जनतेला असे वाटले की, कुणी आपल्याविरूध्द कितीही जहरी प्रचार केला म्हणून आपले काय नुकसान होणार आहे? एक चंद्र आपल्या बाजुचा असल्यावर चांदण्यांची काय कथा?

तेलगुमध्ये ही म्हण *''वक चंद्रुडु मन आक्कडा उंटे चुक्कलु आणि कुक्कलू''* आहे. एक चंद्र आपल्याकडे असल्यावर चुक्कलू म्हणजे चांदण्या सगळ्या कुक्कलू म्हणजे कुत्र्या आहेत असा या म्हणीचा अर्थ आहे. दोन्ही म्हणीत चंद्र व चांदण्याचा

कल्पनाबंध एकच आहे. शब्दही सारखे आहेत. तेलगुमध्ये चुक्कलूशी कुक्कलूचे यमक जोडले जात असल्यामुळे तेथे चांदण्यांचा उल्लेख अधिक तुच्छतापूर्वक केल्याचे जाणवते.

तोंडाची फेरी गावाची वैरी

ज्या माणसाचे तोंड फटकळ असते व ज्याला इकडचे तिकडचे सांगण्याची सवय असते, त्याचे सारे गाव वैरी बनते असा या म्हणीचा अर्थ आहे. उदा. पद्मिनीबाई सर्वांचे आदरातिथ्य सढळ हाताने करतात, पण कुणालाही फटकन बोलतात, त्यामुळे त्या अप्रिय झाल्या. ही वस्तुस्थिती पाहून त्यांची भाची म्हणाली आमची आत्या म्हणजे *''तोंडाची फैरी गावाची वैरी''* आहे. तेलगुमध्ये ही म्हण *''नोरू उन्नेवाडकू ऊरू आपत्ती''* अशी आहे.

तोंड असणाऱ्याला गावाची संकटे येतात असा या म्हणीचा अर्थ आहे. तोंड असणारा ''नोरू उन्नेवाडके'' फटकन किंवा लावा लाव्या करणारा मनुष्य. 'उरू आपत्ती' म्हणजे गावातील संकट स्वतःवर ओढून घेतो असे या म्हणीत सांगितले आहे. फटकळपणा हा दुर्गुण दोन्ही म्हणीत सारखाच वर्णन केलेला आहे. मराठीत गावाशी वैर येते. तेलगु मध्ये गावावरची संकटे स्वतःवर ओढून घेण्याची कल्पना आहे.

ये दगडा पड पायावर

गावातल्या साऱ्या लोकांच्या पंचायती करून त्यातून स्वतःवर आपत्ती ओढवून घेण्याची जी वर वर्णिलेली प्रवृत्ती त्याच प्रवृत्तीचे अधिक सुस्पष्ट दिग्दर्शन करणारी ही प्रवृत्ती आहे. उदा. गावात हिंदु मुसलमानांचा दंगा सुरू झाला असताना राधाबाईचा मुलगा दोन्ही जमातीत समेट करण्यासाठी हिंडला व त्या गडबडीत जखमी झाला. तेव्हा राधाबाई म्हणाल्या त्याचा स्वभावच असा ''ये दगडा पड पायावर'' असं म्हणायची त्याला सवयच आहे. ही म्हण खानदेशातही याच अर्थाने प्रचलित आहे.

तेलगुमध्ये ही म्हण *''रावे राई पडे कालुमीदा''* अशी आहे. राई म्हणजे दगड, रावुटा म्हणजे येणे. यातले रावे म्हणजे ये, कालुमीदा म्हणजे पायावर.

मोठेपणा डोक्यावर वहाणा

कुटुंबातील किंवा देशातील सर्वात मोठा माणूस जो असतो, त्याच्यावर साऱ्या बऱ्या वाईट, विशेषतः वाईट घटनांची जबाबदारी ढकलली जाते, असा या म्हणीचा अर्थ आहे. उदा. महात्मा गांधीचा राष्ट्रपिता म्हणून गौरवही केला जातो आणि देशाची फाळणी

होण्यापासून ते देशात अंधश्रध्दा वाढण्या पर्यंतच्या साऱ्या दोषांचे खापरही त्यांच्यांच डोक्यावर फोडले जाते, तेव्हा 'मोठेपणा आणि डोक्यावर वहाणा' अशी स्थिती दिसते.

तेलगुमध्ये ही म्हण ''बेस्त पेद्दरिकमु चेप्पुलू मोता'' अशी आहे. भोई समाजातला मोठा माणूस जो (वयाने) असेल त्याला डोक्यावर चपला वहाव्या लागतात. असा या म्हणीचा अर्थ आहे. भोई समाजाचा सरंजामी युगातला धंदा पालखी वाहण्याचा. दळणवळणाची साधने कमी असलेल्या त्या युगात प्रवास करीत असताना श्रीमंत लोक पालखी- मेण्यात बसत व भोई ती पालखी किंवा मेणा खांद्यावर घेऊन शक्य तो भरभर चालण्याचा प्रयत्न करीत. पाऊस असेल व रस्ता चिखलाचा असेल तर त्यांच्या पायांतल्या वहाणांच्या अडथळ्यामुळे त्यांना भरभर चालता येत नसे. तेव्हा ते आपल्या सर्वांच्या वहाणा आपल्यातला सर्वात जो वृद्ध भोई असेल, ज्याला लवकर चालणे अशक्य असेल त्याच्याकडे सांभाळावयास देत. वहाणांची संख्या जास्त असल्याने (''एक मेणा बारा भोई'' हे वैभवसंपन्नतेचे लक्षण समजत.) तो त्या वहाणा डोक्यावर घेऊन चाले. त्या वरुन ही म्हण तेलगुमध्ये आलेली आहे, असे या प्रदेशातील लोक सांगतात. मराठीमध्ये वेस्तवाहु म्हणजे भोई या अर्थाचा शब्द अजिबात गळून गेला आहे.

लोककथांमधील तेलगु वळणाची भाषा .

भोळाभाव

१) द्येधेव येईना गेला-	देव आला नाही
२) त्यानं जेवंना गेला-	तो जेवावयास बसला नाही
३) त्यानं आल्याबिगर- म्या जेवनाच जेवंना	तो आल्याशिवाय मी जेवणारचं नाही
४) कोन न्हाई ते- आन जेवावं	कोणी नाही असे पाहून जेवावे

सुपारीएवढं पोरगं

१) हे कशाचं बायको- आहे गडा?	ही कशी (अशी कशी) (साळुंकीची)
२) बाहेरून कुंजी घालून- जातोय.	बाहेरुन कुलूप घालून जातो.

पुषी आइतवाराची कहाणी क्र.१

१) आमी आंगुळी करता — आम्ही आंघोळी करीता

जाय परता — जा परत.

पुषी आइतवाराची कहाणी क्र.२

ते पाप निजलेत — ते बिचारे निजलेले.

राम, लक्ष्मण आक्कमा

१) सोनारीन मनली तुमी कसं करता की तसं करा.

-- सोनारीण म्हणाली तुम्ही जसे करता तसे करा.

२) त्याहिचं गाव कुटं होय की तितं येऊन ऱ्हायलेत.

-- त्याचे गाव कुठे होते तेथे येऊन राहिले.

३) रागूनं काय मन्ते.

-- राघू म्हणाला.

४) ना गेलं तर मी जेवंना सैपाक करीना.

-- नाहीतर मी जेवन.

मराठवाड्याच्या पूर्व सरहद्दीवरील प्रदेशात नांदेड जिल्ह्यातील देगलूर, बिलोली, भोकर व किनवट हे चार तालुके समाविष्ट होतात. देगलूर, बिलोली, मुखेड, किनवट व भोकर या तालुक्यामधून तेलुगुभाषिकांपेक्षा जास्त संख्येने मराठीभाषिक नांदत असल्यामुळे हे तालुके महाराष्ट्रात सामील केले गेलेले आहेत. तेलंगणच्या सरहद्दीवर असल्यामुळे येथील महाराष्ट्रीय संस्कृतीवर तेलंगणच्या प्रादेशिक संस्कृतीचा प्रभाव पडून येथे जो संस्कृतीसंगम साधलेला आहे; त्याचा ठसा या विभागातील ग्रामनामे व व्यक्तिनाम यावरही दिसून येतो. या विभागातील काही गावे ''गाव'' किंवा ''पूर'' प्रत्ययान्त आहेत (लोहगाव इज्जापूर), व ती आपले महाराष्ट्रीयन वळण सिध्द करतात. काही गावे ''ऊरु'' प्रत्ययान्त असून त्यातून तेलगूचा प्रभाव सिद्ध होतो. तेलगूमध्ये ''पल्लो'' किंवा ''उरु'' म्हणजे गाव. या विभागात ''पल्ल्यान्त गावे नाहीत, पण ''ऊरु'' प्रत्ययान्त बरीच आहेत. या विभागातील विशेषतः बिलोली तालुक्यातील बरीचशी गावे ''गा'' प्रत्ययान्त व ''हल्ली'' प्रत्ययान्त असून हे प्रत्यय कानडी भाषेचा प्रभाव दाखवितात. पुढे वर उल्लेखिलेल्या चार तालुक्यातील ''ऊरु'' ,''गा'' व ''हल्ली'' या प्रत्यायान्ती तयार झालेल्या गावाच्या पाया दिलेल्या आहेत, त्यावरुन असे दिसते की, या विभागातील ग्रामनामांवर कानडी भाषेचा फार प्रभाव आहे. कानडी भाषेत ''प'' चा ''ह'' होतो,

म्हणून ''पल्ली'' चे ''हल्ली'' होतो. ''पल्ली'' म्हणजे गाव हा मूळ द्रविडी शब्द तेलगू व कानडी दोन्ही भाषांमधून आहे. तेलगूमध्ये पल्ली. ऊरू - पल्लेदूरु म्हणजे 'खेडेगाव' असा शब्द आहे.

''ऊरु'' प्रत्ययान्त ग्रामनामे

१) देगलूर देगलूर, (२) आलूर देगलूर, (३) बल्लूर, (४) चाकूर, (५) कोटे फल्लुर (६) मानूर, (७) मेदन फल्लुर, (८) सोमूर, (९) तमलूर, (१०) बडूर, (११) कुंटूर बिलोली, (१२) कृष्णूर बिलोली, (१३) मानूर तर्फे बरबडा बिलोली, (१४) मानूर तर्फे संगम बिलोली, (१५) केरुर बिलोली, (१६) बेल्लूर बूजुर्ग व खुर्द बिलोली, (१७) विजूर बिलोली, (१८) अटकूर बिलोली, (१९) बडूर बिलोली, (२०) आलूर खुर्द बिलोली



संदर्भ ग्रंथ

१. **सुखराम प्रताप रेड्डी**-आंध्रका सामाजिक इतिहास पान ३.

२. **टायलर** Fundamentals of Socilology Psdcual Gibbert P18.

३. **इरावतीबाई कर्वे** - आमची संस्कृती पा.१३

४. **क्लार्क वीजर** The Grammer of Sociology P.538.

५. **सुनीतीकुमार चटर्जी** - Indian Culture P.46

६. **श्री.द.के. केळकर** - संस्कृती संगम, पा.२३९

७. **श्री.गं.ब. ग्रामोपाध्ये** - भाषा विचार आणि मराठी भाषा पा.६६

८. **श्री.के.व्ही. लक्ष्मणरावरू** - तेलुगू विज्ञान सर्वस्वमु मूडव संपुटु (तिसरा भाग) तेलुगू संस्कृति, पा.२१२

९. **(तेलुगू अेनसायक्लोपीडिआ)** प्रस्तावना.

१०. **मु. नरसिंहाचार्य** - आंध्र संस्कृती (हिंदी) पा.२४.

११. **आर.पी.चंदा** - Indo-Aryan Races (Part 1st) P.67.

शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय, पुणे - १

'भारतीय संस्कृती' म्हणजे आर्यांनी प्रस्थापित केलेली
वैदिक संस्कृती असा एक सर्वसाधारण समज आहे.
वास्तविक पाहता आर्य भारतात येण्यापूर्वीही इथे
एक प्रगत सिंधूसंस्कृती किंवा लोकसंस्कृती नांदत होती.
जी कृषिप्रधान आणि मातृसत्ताक अशी होती.
या लोकसंस्कृतीचा काही अंशी पुढे
आर्यांनीही स्वीकार केला.

आजवर लोकसाहित्याचा जितका विस्तृत अभ्यास झाला आहे,
त्या प्रमाणात लोकसंस्कृती आणि लोकदैवतांचा अभ्यास
झाला नाही. वास्तविक पाहता लोकसंस्कृती ही लोकसाहित्याचा
पायाभूत-प्राणभूत घटक आहे. आणि म्हणूनच या संस्कृतीतील
देव-देवता, त्यांचे उपासनाविधी, सुफलीकरण, सण-सोहळे
आणि धारणा यांवर अधिक प्रकाश पडावा म्हणून
या क्षेत्रातील नामवंत अभ्यासक-संशोधक यांच्या
लेखांचे हे संपादन सिद्ध केले आहे.

जिज्ञासूंना हे संपादन निश्चितच मार्गदर्शक ठरेल.

■

